

**Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta**

Diplomová práce

**Pojetí rozumu, paměti a vůle u Petra z Letovic
(z Kvodlibetu Matěje z Knína v kodexu X H 18, fol. 118a –
119b – *utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem sit
substantialiter ratio, memoria et voluntas*)**

**Conception of Reason, Memory and Will from Petr z Letovic
(from quodlibet of Matěj Knín in codex X H 18, fol. 118a –
119b – *utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem sit
substantialiter ratio, memoria et voluntas*)**

Vedoucí práce:

PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

Autor:

Bc. Adam Radechovský

2014

Poděkování

Tato práce by nevznikla bez pomoci lidí, kterým bych rád tímto poděkoval. Předně děkuji profesoru C. Tedeschimu (Università degli Studi D'Annunzio) za významnou pomoc při paleografickém přepisu. Veliký dík patří doktorce Lucii Kopecké za vyčerpávající konzultace během překladu. Rovněž poděkování náleží vedoucí diplomové práce doktorce Miloslavě Blažkové za rady a ohromnou trpělivost. Je moji povinností poděkovat také moji rodině, bez jejíž podpory by mé studium bylo mnohem náročnější.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci Pojetí rozumu, paměti a vůle u Petra z Letovic napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V dne... ..

Podpis

Anotace

Diplomová práce si klade za cíl zpřístupnit odkaz dosud neznámého Mistra Petra z Letovic působícího na pražské univerzitě před vypuknutím husitské revoluce. Vychází z dochované kvestie *Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem essentia sit substantialiter ratio memoria et voluntas*, která mu byla dána k řešení na významném kvodlibetu mistra Matěje z Knína roku 1409. Hlavní část práce je věnována kritickému přepisu a překladu kvestie z rukopisné sbírky kodexu UK Praha X H 18. Autor se dále pokouší ve svém komentáři vyložit kvestii a zařadit ji v rámci myšlenkového kontextu pražské univerzity.

Annotation

The intention of this diploma work is based on legacy of Master Peter de Letovic which is till now unknown. He worked at Prague University before initiation of the Hussite Revolution. The thesis proceed from his question *Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem essentia sit substantialiter ratio memoria et voluntas* which gave him Master Matthew de Knin at quodlibet in the year 1409. The principal part of the thesis deal with a critic transcription and translation of manuscript from the codex UK Praha X H 18. The author, furthermore, attempt to interpret the question in a commentary and classify it in the context of philosophical thoughts at Prague University.

Klíčová slova:

Petr z Letovic, spiritus rationalis, intelligence, esence, rozum, paměť, vůle, univerzálie

Key words:

Peter de Letovic, spiritus rationalis, intelligence, essence, reason, memory, will, universals

Obsah

Úvod	6
Rešerše literatury	8
1. Metodologie	10
1. 1 Paleografická metoda.....	11
1. 2 Metoda překladu	12
1. 3 Interpretační metoda.....	12
2. Historické uvedení kvestie	22
2. 1 Postava Petra z Letovic	22
2. 2 Kvodlibet M. Matěje z Knína, řečený pater, z roku 1409	22
2. 3 Otázka autorství	25
2. 4 Uvedení kvestie z paleografického hlediska.....	26
3. Kritický přepis	27
3. 1 Překlad	33
4. Komentář kvestie.....	40
4. 1 Pojem první inteligence	43
4. 2 Pojem střední inteligence.....	51
4. 3 Pojem nejnižší inteligence.....	54
4. 4 Pojetí esence a problém univerzálií	57
4. 5 Pojetí rozumu, paměti a vůle.....	61
Závěr.....	67
Seznam použité literatury.....	68
Přílohy:	
Rkp. UK Praha H 18, fol. 119r – 120v	70
Rkp. UK Praha X E 24, fol. 339b – 340b	70

Úvod

Zde předložená diplomová práce se zabývá kvestií mistra Petra z Letovic *Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem essentia sit substantialiter ratio memoria et voluntas*, která je doposud needitovaná a nepřeložená. Tato kvestie byla položena v rámci skandálního kvodlibetu mistra Matěje z Knína roku 1409, o jehož významu svědčí fakt, že čtrnáct dní po jeho ukončení, Václav IV. vyhlásil Dekret kutnohorský. Zajímavá je i ta skutečnost, že i přes jeho veliký význam, nejen pro univerzitu, ale i pro český národ, nejsou doposud editovány všechny jeho kvestie. Mistr Petr z Letovic je poutavý v tom, že jeho odkaz je zcela neznámý. O jeho osobě se neví takřka nic, až na jeho dochované dílo v podobě této kvestie. A proto je cílem práce přiblížit se jeho odkazu a zároveň by nám to i mohlo umožnit hlubší vhled do problematiky sporů o univerzálie mezi pražskými wyclifity a nominalisty. Zatím jsou nám známa některá díla jeho slavnějších současníků, jako jsou Stanislav ze Znojma, mistr Jan Hus, Jeroným Pražský či Štěpán z Pálče; a nebude bez zajímavosti pokusit se srovnat myšlení Petra z Letovic v rámci kontextu jejich děl.

Nejen z toho důvodu jsme se rozhodli s kolegou a kamarádem Janem Řezníkem pro bádání nad touto kvestií. Její přitažlivost byla i v tom, že v rukopisné sbírce kodexu X E 24, zabývající se filosofickými otázkami, patřila mezi ty čitelnější. Po chvíli jsme objevili, k našemu štěstí, že její znění je vypracované také i v jiném kodexu X H 18. Ne výrazně, ale přece jen se obě znění od sebe liší. Nejvíce se odlišují po stránce grafické. Po obsahové jsou skoro shodné, až na to, že rukopis z kodexu X H 18 je bohatší o některá *correlaria*. A právě tímto kodexem se zabývá tato diplomová práce. Lze říci, že z hlediska paleografického můžeme hovořit o společné práci s kolegou Řezníkem, ale poté veškeré další zpracování je individuální a z toho důvodu bude i zajímavé porovnat oba výsledky bádání.

Práce je rozdělena na čtyři kapitoly. V první kapitole se zabývám metodologií, popisující jednak metodu paleografickou a i metodu překladu. Hlavní část je věnovaná teorii interpretace, která vychází ze sémiotiky v pojetí Charlese Peirce a

Umberta Eca. Zároveň je i podrobena kritikou ze strany fenomenologie.

Druhá kapitola se zabývá historickým ukotvením díla v rámci pražského kvodlibetu – jaká byla struktura a okolnosti jeho průběhu. Též se bude tázat po autorství kvestie a zaměří se na její specifickou a členění.

Třetí kapitola je nejnáslednější část této práce, tj. kritický přepis a překlad kvestie.

Čtvrtá a poslední kapitola se zabývá komentářem a výkladem kvestie, kterou se pokouším vyložit v rámci kontextu dějin filosofie a v rámci kontextu pražské univerzity. Zároveň komentář do značné míry doplňuje překlad, který není vždy pro svoji strukturu srozumitelný.

Rešerše literatury

Vzhledem k širšímu diskursu této diplomové práce, rozdělíme rešerši literatury na tři části:

A) Dobová literatura

B) Literatura zabývající se dobovým pozadím kvodlibetu

C) Sekundární literatura sloužící k přehledu filosofické problematiky

A) Současná literatura k samotnému autoru kvestie Petru z Letovic žádná není. Podařilo se mi akorát nalézt odkaz na jeho osobu v Životopisném slovníku Josefa Třísky. A poté od Jiřího Kejře víme, že byl účastníkem dvou kvodlibetních disputací a že jeho kvestie se nalézají ve významných kodexech X E 24 a X H 18, zabývající se filosofickou disputací na pražské artistické fakultě. Z toho důvodu bude nutné při výkladu jeho kvestie vycházet ze soudobých pramenů. Bohužel ani nevíme, koho byl žákem a kdo ze starších mistrů měl vliv na jeho dílo. Z toho důvodu naším hlavním zdrojem bude kvestie a její výklad, který zde předkládám. Na základě její rekonstrukce se nám snad podaří přiblížit, k jakému směru na Pražské univerzitě tendoval. Co nám ovšem může posloužit, jako bohaté vodítko, jsou již vypracované edice a monografie významnějších českých mistrů a i zahraničních, kteří měli vliv na pražské učení, podle nichž snáze bude schopni rekonstruovat myšlení M. Petra. Jako vynikající přehled uložených rukopisů a soupis kvestí slouží dílo od Pavla Spunara: *Repertorium auctorum Bohemorum protractum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans* z roku 1985, či starší katalog Truhlářův: *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum* z roku 1905 – 6. Rovněž zmíněný Josef Tříška svým Životopisným slovníkem může pomoci. Co se týče vypracovaných edic ke kvodlibetu je významným zdrojem edice *Magistri Iohannis Hus Quodlibet* od B. Ryby z roku 1948. Bohužel dosud neexistuje edice ke kvodlibetu M. Matěje z Knína, z něhož pochází naše kvestie. Z toho důvodu je třeba pátrat po autorech, kteří se věnují monografiím více známých mistrů, či výkladu jejich děl. K tomuto účelu mi byla vynikajícím zdrojem kniha od Viléma Herolda, *Pražská univerzita a Wyclif*, ve které shrnuje problematiku univerzálií a vliv Wyclifova učení na pražské mistry.

Dalším skvělým zdrojem jsou díla od Františka Šmahela. Nejvíce jsem vycházel z monografie Jeronýma Pražského, obzvláště z druhé části, která je nazvaná Prolegomena k pražskému sporu. Poté je na místě zmínit práce Stanislava Sousedíka, či mnohem starší práce Jana Sedláka věnující se pražským filosofickým sporům. Z mladších badatelů můžeme zmínit bývalé doktorandy Husitské teologické fakulty Otu Pavlíčka a Martina Dekarliho.

B) Literatura zabývající se dobovým pozadím kvodlibetu je o trochu bohatší. Co se týče fenoménu kvodlibetu na pražské univerzitě, je nám obzvláště cenným přehledem dílo Kvodlibetní disputace na pražské univerzitě či pro naše téma velice přínosné články Qodlibetní questie kodexu UK XE 24, LF 78; 79 od Jiřího Kejře. I zmínění autoři František Šmahel a Vilém Herold se zabývají politickou a historickou okolností kvodlibetů. Pro přehled této problematiky slouží také díla historika F. M. Bartoše, jako jsou Půlstoletí husitského bádání a hlavně Čechy v době Husově a další významní historici zabývající se předhusitskými Čechami, jejichž výčet by byl dlouhý. Nicméně, co se týče dobového pozadí kvodlibetů, vycházel jsem hlavně z výše jmenovaných, protože tato práce nemá za cíl pouštět se do širších souvislostí.

C) Nejlepším zdrojem se mi ukázalo být rozsáhlé dílo Étiennea Gilsona, který mám v italském překladu, La filosofia nel Medioevo. V češtině je známé dílo od Alaina Liberi, Středověká filosofie a další přehledy středověké filosofie, které se však svým rozsahem a zpracováním nevyrovnávají toliko dílu Gilsonově.

1. Metodologie

Jakou zvolit metodu přístupu k této práci, která vychází z rozličných diskursů je klíčová. Setkáváme se zde s diskursem latinské paleografie a s tím je vždy spjatá možnost objevení výskytu chyb, ať už ze strany čtenáře, tak i musíme počítat z možností chyby ze strany pisatele. Poté pole diskursu se rozrůstá o jazykové specifičnosti. Obzvláště tato kwestie pravděpodobně sloužila jako poznámky k ústnímu projevu, čímž narůstá obtížnost překladu, schází – li plynulá souvislost textu. Dalším specifickým problémem je samotná interpretace textu, která vždy si musí uvědomovat fakt, že přistupujeme k dílu z rozdílné dějinnosti. Jak přistoupit k textu staršímu více než pět set let? Jakým způsobem uchopit tento celek? A je to celek? Konkrétně zde hovoříme o jedné kwestii o počtu 3 – 4 stran. Jsme schopni provést spolehlivou konstrukci myšlení Petra z Letovic, přinést její výklad, tak jak autor zamýšlel, či spíše stojíme před otázkou „destrukce“ oné kwestie. V jistém smyslu se této destrukci ani nemůžeme vyhnout kvůli rozličnosti diskursů. Musíme mít na paměti, že zde operujeme pouze s psanou formou a nevíme, zdali ve chvíli jejího ústního přednesu neproběhla zcela jinak. Před námi jsou i podstatné otázky autorství. Byl skutečně autorem tohoto rukopisu M. Petr z Letovic, anebo se jedná o příručku kvodlibetáře M. Matěje z Knína? Z položených problémů se zdá, že se bude jednat spíše o konstrukci než o destrukci, protože stojíme před velmi neobděláným polem plných kamenů. Jakým způsobem však převracet kamenní a orat půdu (provádět destrukci textu), aby pak setba (konstrukce) byla plodná?

Rozhodl jsem se, že postavím metodu na studiu o sémiotice, ovšem s přihlédnutím k jejím limitům, které vycházejí z jejího pozitivistického základu. Dovedla mě k tomu práce s rukopisy, protože v rámci jejich čtení čtenář neustále operuje se znaky a hledá jejich význam, který se během bádání mění.

1. 1 Paleografická metoda

Pro metodu této práce je nezbytné paleografické bádání. Je to první kritérium pro přiblížení se rukopisu. V rámci paleografické metody badatel vždy stojí před otázkou: CO TO JE? A odpověď přirozeně leží v písmu, jež má před sebou, které je třeba analyzovat a tedy přečíst. K tomu známý italský paleograf Armando Petrucci říká, že čtení textu musí být kritické, což znamená, musí se pokoušet i o výklad, abychom dosáhli dobré úrovně pochopení.¹ Přečtení textu je odvislé na dalších faktorech, jako je znalost systému latinských zkratk, které se lišily v závislosti na době jejich použití, místu výskytu a k jakému účelu měl text sloužit, například: k armádnímu, scholastickému, administrativnímu, církevnímu apod.; všechny tyto faktory ovlivňují čtení latinských zkratk a způsob jejich používání.

Po první otázce, následují další dvě otázky, KDY (problém datace) a KDE (problém lokace) byl rukopis napsán. Což jsou otázky zásadní pro přiblížení se textu, protože je třeba zkoumat vztah mezi dalšími rukopisy, například zdali rukopis, který je před námi, je opsán podle jiného vzoru apod.

Další otázku, jenž si musí klast paleograf je otázka: JAK? Tedy ptáme se po způsobu. K tomu Petrucci říká, že každé písmo je zároveň nástrojem pro fixaci řeči, například ve smyslu zaznamenání myšlenky, nebo pro přenesení nějaké zprávy apod., která nezávisle na tom, zdali se zaznamenává nebo ne, ustanovuje systém znaků, který písmo používá². Znaky musejí být nějakým způsobem napsány, tedy tážeme se po instrumentu písaře, po materiálu zaznamenání a tím pádem i na estetickou stránku. Tyto elementy můžeme nezávisle zkoumat bez zřetele na obsah textu. Je zjevné, že metoda založená jen na způsobu bádání nad grafickou stránkou rukopisu nemůže dostačovat k plnému pochopení z jakého prostředí, tedy z jaké sociokulturní vazby pochází daný rukopis, a co stálo za důvodem jeho zaznamenání.

Proto se ptáme po otázce KDO? Tedy po autorství rukopisu. Ještě obecněji

¹ A. Petrucci, *Breve storia della scrittura latina*, str. 18

² Ibid. - tato poznámka mimo jiné dodává, že písmo vychází z řeči a ne naopak.

je možné se ptát po tom, kdo uměl psát v dané epoše, jaká byla známá typologie písma a jaké grafické úrovně dosáhl daný rukopis ve srovnání s jinými z dané epochy a prostředí.

Poslední otázka je: PROČ? Tedy otázka účelu. Z jakého důvodu byl zaznamenán zrovna tento rukopis a jaký tedy má význam ve vztahu k dalším rukopisným svědectvím. A s touto otázkou, je nutně spjatá i otázka funkce daného rukopisu. Například, k čemu se používali opisy středověkých kvestii? Sloužily jako výukový materiál, či jako poznámky pro ústní přednes atd.

1. 2 Metoda překladu

Problém metody překladu scholastické kvestie vyžaduje dobrou znalost pojmů a zároveň celkovému porozumění dějinnosti, v rámci které se objevuje rukopis. Konkrétně zde stojíme před těžkým úkolem přeložit kvestii, která sloužila spíše jako poznámky a u které se ztrácí ucelený dojem textu. Pro metodu překladu jsme si kladli dvě otázky, zda být:

A) doslovní a korektní dle pravidel latinské gramatiky

B) anebo překládat dle smyslu na úkor gramatické korektnosti

Během překladu bylo zřejmé, že není vhodné držet se pouze jednoho přístupu, protože někdy pro pochopení je třeba „ohnout“ gramatiku, ovšem zase nemůžeme ji ohýbat příliš, abychom se nedopouštěli již další interpretace, než text sám nám dává. Spíše se přikláníme ke gramatické korektnosti na úkor líbivosti a čitelnosti, kvůli struktuře, která je dána kvestií. Cílem této práce je hlavně porozumění textu, o které se pokusíme, alespoň částečně, v komentáři.

1. 3 Interpretační metoda

V úvodu jsem poznamenal, že vystavíme metodu na základě poznatků ze sémiotiky. Nejdříve však si přiblížme, s jakými obtížemi se můžeme setkat při

výkladu a jaký zvolit způsob k pochopení daného svědectví. První problém, který se vždy objevuje při výkladu historického textu je znám od Hanse - Georga Gadamera, jímž je problém **před – porozumění**. K jakémukoli textu a nejen textu přicházíme již s nějakým očekáváním. To očekávání není možné natolik „uzávkovat“, ale je důležité si ho uvědomit. Uvědomit si také fakt rozdílné dějinnosti, což nutně vede ke změně smýšlení a pochopení pojmů. Z toho důvodu je třeba vycházet ne z vlastních poznatků, ale pokusit se vyjít z díla samotného. V tomto ohledu jsme vždy postaveni před otázkou, nakolik jsme toho schopni. Přece jen náš rozvrh světa je jiný a není možné vyjít z něj, a proto naše schopnost pochopit sdělení z jiného časového horizontu, je vždy limitující. Přesto máme možnost, díky jednotící intenci, pochopit, či slovy Gadamera, roz – umět sdělení. Což znamená vykonat cestu myšlení tak, aby otázky, které si klade autor, byly i pro nás stejně tak aktuální a podobný problém k řešení, by se stal nám vlastní. Tedy pokusit se přiblížit dějinnosti autorově. Tato cesta je dosti neschůdná, protože **nikdy nemůžeme mít kritérium toho, zdali jsme toho dosáhli**, avšak z bádání Edmunda Husserla a Jana Patočky víme, že podstatě se stejně nemůžeme přiblížit v pozitivním smyslu.

Cesta k přiblížení a pochopení je možnost porovnání s dalšími dobovými výklady a skrze širší znalosti doby, můžeme se alespoň přiblížit. O co nám tedy půjde, je **kontext**. Pro správné posouzení textu musíme vycházet z kontextu doby, který je nám dán z dalších dobových odkazů a ze současného bádání. Budeme – li postupovat tímto způsobem, pak cílem této práce bude snaha o přiblížení se a pochopení dobové problematiky z kontextu samotné doby a pomůže nám to k přiblížení se univerzitnímu myšlení 15. století.

Avšak musíme si položit otázku, **zdali není na místě vykládat text tak, jak je aktuální pro nás dnes**. A pokud to ovšem uděláme, pak se dostáváme do zcela jiného sémantického pole a je otázka, zdali hovoříme o tom **samém textu**, anebo tím, že intenci původně zamýšlenou jinam, nasměrujeme k našemu současnému myšlení, neuděláme to, že vlastně již budeme pracovat s jiným textem.

A proto stojíme před problémem pochopení toho, co je vůbec text a na kolik má na daném textu sám autor (a jeho intence) nadále podíl. Již napsaný text autorem je sice jeho dílo, ovšem jeho život se stává samostatný v tom, jak další čtenář daný text pochopí a vyloží. Musíme mít stále na zřetel tuto triádu: **autor** (jeho intence) – **text** – **vykladač**. Nakolik je vlastně autor majitelem textu, pokud vůbec jím být může, je celkem podstatná otázka. Jakmile začneme něco psát, vždy se otevírá druhá, textová rovina, která je sice naším dílem, ale zároveň se může obejít bez nás. Text sám o sobě nemusí být ničím, dokud nebude mít svého čtenáře. Text je vlastně něco, co nese myšlenky ve **formě**. Ve specifické formě **znaků**³. Vůbec podmínkou pro správné přečtení textu je být obeznámen s jeho znaky. Z toho důvodu, snad nejznámější zastávce sémiotiky Umberto Eco hovoří o tzv.: **CONVENZIONE SEMIOTICA** – „*C'è dunque segno ogni qual volta un gruppo umano decide di usare come il veicolo di qualcos' altro.*“⁴ A zdůrazňuje, že máme znak pokaždé, když se lidé rozhodnou ho používat jakožto „vůz“ za něco jiného. Tímto vozem může být právě forma písmen, které používáme, ale zdaleka to není jen ona. Ve své celkovosti to vůbec můžeme vztáhnout na orientaci se světem a tedy s přírodou, protože i události, které jsou přírodního rázu, mohou být dle Eca pojímány jakožto znaky. Umberto Eco narozdíl od Charlese Peirce, který je považován za zakladatele moderní sémiotiky, je ve svém náhledu na redukovatelnost světa na znaky mnohem opatrnější, i přesto vychází s touto premisou, že: „...*esistono inference che debbono essere riconosciute come atti semiotici.*“⁵ – existují důsledky, které by měly být rozpoznány jakožto sémiotické události. Tedy i my bychom se během metody měli snažit rozpoznávat, zdali je možné uchopit daný jev jako sémiotickou událost, anebo až extrémní variantou Peircovou, vidět vši skutečnost jako sémiotickou událost.

Ujasněme si definici toho, co je **znak** a co tedy může být rozpoznáno jako **sémiotická událost**. Etymologicky znak pochází z řeckého σημεῖον, který v první řadě vyjadřuje: *znamení*, avšak i *mohyly* či *heslo*, *povel*, *pečeť*, *odznak* a dokonce i

³ Viz. 2. poznámka

⁴ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, str. 30

⁵ Ibid. str. 29

písmeno. Z kořene slova je dobře vidět přenesení do dalších jazyků. V latině se znak řekne *signum*, z toho vychází anglické *sign* či italské *segno*, anebo francouzské *signe*. Nejobecněji se dá říct, že znak je něco, co zastupuje něco či někoho jiného. I mohyla stojí pro to, abychom si upamatovali někoho či nějakou událost. Díky znalosti hesla, mohu se nějak dostat dál. Povel je znakem pro nějakou akci. Pečeť stojí jako symbol někoho. Odznak značí, o koho se jedná a kam patří. A písmeno? Zastupuje například hlásky a souhlásky v nějaké formě.

V rámci dějin filosofie se vyvinuly dvě větve zabývající se funkcí znaku. Jedna je Saussurova lingvistická (*sémantická*) a druhá, řekněme sémiotická (*semiosis*, *semiotics*) větev Charlese Peirce a W. Morrisa. Saussur je znám svým lingvistickým přístupem, když definuje jazyk jako systém znaků, který vyjadřuje myšlenky (ideje). Z toho důvodu je důležité zmínit, v jakém vymezení se tento jazyk používá. A proto cituji jeho slavnou pasáž, ve které Saussure vymezuje tento rámec na rámec společenský: „*une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale*;“ To co nám odkrývá jazyk ve svých znacích, má dvě tváře: *signifiant* a *signifié*. Buďto znak je označující anebo něco znamená, tj. nese **význam**. Vztah mezi nimi je ustanoven na základě systému pravidel - tím je jazyk (*la langue*). Umberto Eco kritizuje Saussura, že nikdy řádně nedefinoval to, co je význam: „... *lascinadolo a metà strada tra un immagine mentale, un concetto e una realtà psicologica non altrimenti circoscritta*;“⁶ Zanechal ho v půli cesty mezi mentální představou, pojmem a psychologickou realitou, která jinak není popsána. Nicméně jasně vyjádřil, že význam je něco, co má dočinení s myšlenkovou aktivitou, která je zapuštěná v lůno společnosti. To znamená, že znak může být jen něco, co je **komunikativním prostředkem** pro společnost a proto za znak nemůže být považováno nic jiného, než co by leželo mimo oblast společnosti. Jako jsou přírodní projevy apod.

Pro naši metodu je pochopení toho, co je význam klíčový. Už při paleografické práci se musíme ptát po významu přečteného slova, zdali sedí do celkového

⁶ Ibid, str. 26

kontextu rukopisu. Obzvláště při práci s rukopisy, které jsou ve většině případů jen psány zkratkami, jenž mohou být čteny rozličným způsobem, musíme mít stále na paměti tuto významovou hru mezi tím, co slovo značí (zkratka) a jeho významem.

Oproti Saussurovi je přístup zakladatele sémiotiky Charlese Peirce značně odlišný. Stručně řečeno, celá realita se pro něj skládá ze znaků, respektive z jejich činnosti. A obor, který zkoumá jejich aktivitu, pojmenoval Peirce jako *semiosis* či dnes užívaný výraz *semiotics*. Thomas A. Sebeok, jeden z hlavních představitelů současné sémiotické školy k tomu poznamenává: „*Peirce adapted the designation “semiosis” (in a variant transcription) from Philodemus’s fragmentary Herculanean papyrus On Signs, where the Greek equivalent occurs at least thirty times, to represent a type of reasoning or inference from signs.*“⁷ Říká tím, že *semiosis* ukazuje typ uvažování či vyvozování, které vychází ze znaků. Tohle by Peircovi nestačilo a na jiném místě píše, že *semiosis* se zabývá aktivitou znaků: „*which is, or involves, a cooperation of three subjects, such as sign, its object, and its interpretant, this tri – relative influence not being in any way resolvable into actions between pairs.*“⁸ Znak sám o sobě nic neznamena, ale aby mohl nést svůj význam, musí v tom být zahrnuty tyto tři prvky (subjekty):

1. znak jak je sám o sobě
2. předmět znaku, resp. to, co znak označuje
3. interpretant

Tyto tři vztažné se navzájem ovlivňují, a ani jeden bez druhého nemůže být. Čili tato „*action of a sign*“ označuje sémiotickou funkci, která uvádí deduktivní proces do pohybu. Znak pro Peirce nestojí jako objekt, který by byl jednosměrný, respektive, který by nepodléhal žádné reflexi (v původním slova smyslu – zpět proudící, ohýbající se), nýbrž existuje jen ve vztahu a to k tomu, kdo ho vykládá a k tomu, koho zastupuje. Hlavní rozdíl mezi Peircovým přístupem je ten, že rámec znaků se neomezuje jen na lidskou sféru. Ostatně jeho souvztažná trojice nám ukazuje, že se

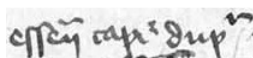
⁷ T. A. Sebeok, *The Sign Science and the Life Science*, str. 85

⁸ Ch. Peirce, *Collected Paper*, 5.484

jedná o tři sémiotické entity, jejichž dialektika není omezená jen na nějaký konkrétní model komunikace, protože znak, aby mohl být znakovým, musí něco znamenat, ať už v podobě symbolu, indexu či ikony. Proces poznávání znaku a vytváření mínění se odehrává ve více vrstvách zároveň; aktivně a pasivně (v potenci), zahrnující nejen lidský druh, ale život sám. Podle Peirce by šlo říci: „život skrze znaky“, který je životem ve střetání mezi jeho žitým světem, tj. „*umweltem*“ a s představou objektivního okolí a také ve střetání mezi dalšími „*umwelty*“.

Shodně Peirce i Eco pokládají základní funkci znaku termínem: „stát za někoho“ (*stands for, stare per*). Tato funkce je umožněna jen pod jedním aspektem, který zprostředkuje znaky či spíše je spojuje, a tím je **interpretant**. Zde je nutné se pozastavit. Co je myšleno oním interpretantem? Na prvním místě se nabízí chápat tento pojem jako interpreta, avšak není to pravdou. Zmíněná Peircova triadická struktura není tak jednoduchá, jak se na první pohled zdá. Nejlépe nastiňme příkladem. Pokud hodím tužku po kamarádovi, tak to není akt, který by se odehrával jen mezi „mnou a jím“ - hodím tužku (příčina aktu) a ta ho trefí (efekt aktu). Jenže v takto požímané jednoduché skutečnosti mezi tím, co se událo, schází ještě třetí člen, a tím je má **intence**. Interpretant je střední člen, jež spojuje znak s tím, jaký nese význam. Ostatně Peirce o tom říká: „*A sign stands for something to the idea which it produces or modifies. Or, it is a vehicle conveying into the mind something from without. That for which it stands is called its **object**; that which it conveys, its **meaning**; and the idea to which it gives rise, its **interpretant**⁹.*“ Poslední část je pro nás podstatná. Peirce jasně říká, že znak je to, co stojí za objekt, který řídí význam a idea (nosný prvek věci) tomu všemu dává smysl; je interpretant.

Pojďme si přiblížit tuto problematiku. Například v naší kvestii mistr Petr píše:



Pokud vidíme tento text poprvé, je pro nás každé slovo jen ve formě jednotlivých znaků, který může mít pro nás trojí podobu: **ikona**, **symbol** či **index**. Jako čtenáři

⁹ Ibid., 1.339

s různou podobou znaku operujeme mimoděk neustále. Nejdříve je můžeme vnímat ikonicky, tak, že ikoně nepřisuzuje větší význam; tedy bezobsažně. Jakmile se nám podaří první slovo přečíst jako *essencia* nabývá také významu jakožto index, protože pokaždé, když znovu uvidíme tento znak na jiném místě, pomůže nám ho snáze indikovat. Dále esence má pro nás také význam symbolický, který je dán naším předporozuměním, tím co si představujeme pod pojmem esence. Symbol je symbolem za předpokladu, že do něj vkládáme určitý obsah.

Závisí tedy na podmínkách - kontextu, jak bude znak viděn. Respektive jaký „interpretant“ vnutí nám ideu pro takové a takové jeho chápání. Čili až fenomenologicky se dá říci, že závisí na pozadí, ze kterého znak vystupuje a které mi pak nevědomky znak dává, tak jak přichází v dané okolnosti.

Charlese Peirce jakožto radikální empirik, nevnímá jakoukoli zkušenost jednostranně, ale vždy ve vztahu. I proto je si vědom toho, jaký vliv má proces semiosis na chápání významu. Definuje proces semiosis, jako dynamický proces ve kterém se interpretant stává dál nositelem znaku: *“The meaning of a representation can be nothing but a representation... Finally the interpretant is nothing but another representation to which the torch of truth is handed along; and as representation, it has its interpretant again. Lo, another infinite series.”*¹⁰ Tento výrok je pro nás dosti klíčový a měli bychom se nad ním pozastavit. Zkusme si ho přeložit doslova: „Význam zastoupení nemůže být nic jiného, než je zastoupení samo... což nakonec znamená, že interpretant není nic jiného, než další zastoupení, kterému pochodeň pravdy je předána dál.“ Zde Peirce naráží na problém tzv. „**unlimited semiosis**“. Pro téma naší metody je tato otázka zásadní. Touto definicí říká, že v okamžiku jakéhokoli výkladu, se stává sám interpretant výkladem – což míní Pierce tak, že interpretant sám se stává dalším znakem. Tento fenomén byl vyjádřen obrazem předání „štafety“ pochodní pravdy. Od původního znaku si přebírá interpretant onu pochodeň, kterou v okamžiku svého rozumění znaku a toho, jak ho vykládá, předává zase dál dalšímu. Jinými slovy, pochopit význam, znamená vysvětlit tento význam skrze jiný význam a

¹⁰ Ibid.

tímto způsobem to pokračuje do nekonečna. K tomu Eco připojuje svoji důležitou poznámku: „*Per quanto paradossale la soluzione possa sembrare, la semiosi illimitata è la sola garanzia di un sistema capace di spiegare se stesso nei propri termini.*“¹¹ Na kolik se zdá paradoxní tento systém být, „unlimited semiosis“¹² je to jediná garance toho, že systém je schopen vysvětlit sám sebe v řádných termínech. Myšleno ve smyslu toho, že pokud vezmeme například systém jazyka, pak tento systém dokáže vysvětlit svoji funkci sám ze sebe, skrze odkazy na další odkazy uvnitř systému. Pokud se pokoušíme o interpretaci textu, musíme tento fakt považit, protože výklad probíhá skrze odkazy, které jsou platné v rámci nějakého systému, byť ve sféře jazyka, nebo u myšlenkových schémat a podobně. Vrátili jsme se k vlastně tomu, co Eco nazývá semiotickou konvencí.

Zároveň je zde vyřčená důležitá věc, na které stojí a zároveň padá celý tento předpoklad. Nekonečný proces semiosis je umožněn jen v rámci systému. Dokud bude znak vykládán dalším znakem, vše bude fungovat, problémy však nastane, že se ztrácí zřetel na původní věc, tj. referenta znaku. Nicméně Peirce si tento problém uvědomoval. Tato metoda by nebyla funkční, kdybychom se nesnažili směřovat k tomu původnímu, což on definuje termínem - finální interpretant. Tento proces vnímá jako neustálou regresi, používá k tomu obrazu vysvlékání šatů, avšak ví, že žádná věc se nevysvlékne zcela. Tím vlastně říká, že není možné dostat se k věci, jak je sama o sobě, vždy nám je umožněna skrze nějaký interpretant, byť by se jednalo i o ten nejbližší samé věci. V této definici je zjevný odkaz na Kanta a jeho pojetí transcendentálního subjektu.

Z toho vyplývá důležitá skutečnost. Sémiotickou funkci můžeme vždy konstatovat na základě sémiotického systému. Jinými slovy, pokud vycházíme z nějakého fungujícího systému, jehož existence vychází z něj samého, pak již není třeba se odkazovat k věci samé - k původnímu referentu znaku.¹³ Známý příklad

¹¹ Eco, str. 101

¹² Ponechávám tento pojem raději bez překladu.

¹³ Zkusme použít až banálního příkladu. Pokud poprvé v životě použiji kámen na rozlousknutí ořechu, tento kámen mi pak změní celkové vnímání světa. Od tohoto okamžiku kameny získávají jinou funkci. Už

matematiky. Matematika jako taková vychází původně ze smyslového světa, z něhož abstrahovala čísla, které již používá bez ohledu na to, zdali se musí vracet k svému původnímu referentu. Její funkce tím není nijak podmíněna. Tento fenomén Eco konstatuje výrokem, který vše podtrhuje: „*Funzione segnica significa possibilità di significare (e dunque di comunicare) qualcosa a cui non corrisponde alcuno stato reale di fatti.*“¹⁴ Znaková funkce znamená vůbec možnost označovat (a tedy i komunikovat) něco, čemu neodpovídá jakýkoli reálný stav skutečnosti.

Tím je předznačen hlavní problém. A to, jaký mají k sobě vztah podmínky ukazování a podmínky pravdy? Touto otázkou se vlastně vracíme k otázce položené na počátku – jaké je kritérium toho, že interpretace je správná – tedy pravdivá? Z výše řečeného, se zdá, že zde jsou limity sémiotiky. Sémiotika se nesnaží dostat za znaky. Ale vychází ze znaků. Domnívám se, že zde leží hlavní rozdíl mezi fenomenologickou metodou a sémiotickou. Sémiotika rozebírá skutečnost na znaky a jejich funkci a skrze znaky popisuje procesy chápání, orientace, významů. Určuje znaky na základě toho, v jakém kontextu se ukazují, tedy v podobě indexu, ikony, nebo symbolu. Pochopit tuto skutečnost je pro naši metodu důležité. Obzvláště během paleografické metody, jak bylo předznačeno, ze sémiotické funkce vycházíme neustále a během každého čtení se snažíme více a více rozkrýt znak ve své původnosti - správnosti. Problém je, když se ptáme po kritériu pravdy, jež vychází z věci samé (nebo ideji). Zde je rozdíl mezi fenomenologickým přístupem a sémiotickým. Domnívám se, že nebudeme přílišnou chybou říct, že fenomenologie vychází z podobného předpokladu - znak stejně jako jev se nějakým způsobem ukazuje, nebo označuje. Jenže fenomenologie se ptá, z jakého základu se jeví jev. Tedy, co je fenoménem znaku. Platónskou terminologií, sémiotika se neptá po ideji znaku, která by stála jako jeho pozadí. Ačkoli Peirce také používá výrazu idea, nepřekračuje takto pojatá idea fakt, že je spíše představou (interpretantem) znaku: „*These ideas are the **first logical interpretants** of the phenomena that suggest them, and*

nebudu hovořit o neurčitěm kameni, ale bude to nástroj na rozlousknutí ořechu a všechny další kameny budou další potencionální nástroje, což znamená, že svět je mi zpřístupněn skrze nějakého interpretanta.

¹⁴ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, str. 89

which, as suggesting them, are signs, of which they are the (really conjectural)interpretants."¹⁵ Idea pro Peirce je první logický interpretant znaku. A víme, že interpretant sám je zase znakem. Na druhou stranu, tím není řečeno in sensu strictu, že idea je jednosměrně vyvolaná znakem. Nabízí se zde opět srovnání s Kantovým pojetím transcendentálního subjektu, ve smyslu toho, že jak budou viděny znaky, závisí na ideji v mysli. Zde však pro to dál není prostor.

Shrneme – li tuto část věnované metodě, tak se ukazuje, že sémiotický přístup může být velmi užitečný, ale v okamžiku, kdy se ptáme po pravdě, jeho validita se tím ubírá. Také zde chybí otázka dějinnosti neboli zřetel k času. Pro hermeneutickou metodu je temporalita základem, kterou sémiotika, vycházející z pozitivistického základu nemá. Naopak skutečnost rozčleňuje na strukturu a vztah mezi znaky. Tedy nevidí ten předpoklad, že jakým způsobem bude vykládán znak, závisí také na podmínkách temporality.

¹⁵ Ch. Peirce, *Collected Papers*, 5480

2. Historické ukotvení díla Petra z Letovic

2. 1. Postava Petra z Letovic

O samotném autorovi toho víme velmi málo. Jediné co zatím víme s určitostí je, že se účastnil význačného kvodlibetu M. Matěje z Knína kvestií, kterou zde předkládáme. Kromě této informace víme, že byl účastníkem dalšího kvodlibetu o dva roky později pod vedením M. Jana Husa s kvestií: *Utrum in policiis bene rectis expendiens sit super bonis fortune sacerdotes seculariter dominari*. Dle kvodlibetního ustanovení předstupovali mistři se svým tématem podle akademické ancienity.¹⁶ Mistr Petr z Letovic měl udělenou kvestii na 84. místě na kvodlibetu Matěje z Knína, asi ze 145 kvestií a na kvodlibetu M. Jana Husa je umístěna na 19. místě z 67 kvestií. Nižší počet kvestií na Husově kvodlibetu je dozajisté příčinou odchodu zahraničních mistrů z univerzity po vynesení Dekretu Kutnohorského. Podle Třískovova Životopisného slovníku Petr z Letovic měl bakalářské promoce roku 1392 a magisterské v roce 1397. Další údaj se týká jeho úmrtí, zemřel v roce 1415 nebo 1417. Skutečnost, že kvestie, kterou zde zpracováváme, se dochovala ve dvou zněních, může ukazovat na její popularitu. O větší význačnosti našeho mistra může svědčit i fakt, že se nedochovala anonymně. Většina důležitých mistrů má jméno nad svojí kvestií. Například v rukopisné sbírce kodexu X H 18 převažují anonymní kvestie. Kromě Petra z Letovic, jsou označené kvestie od významných mistrů univerzity: Šimona z Tišnova a Štěpána z Pálče nebo od Mikuláše z Miličina¹⁷.

2. 2 Kvodlibet M. Matěje z Knína, řečený pater, z roku 1409

Uvedeme tento kvodlibet slovy F. Bartoše: „*Byl to nepochybně nejpamátnější kvodlibet Karlovy university.*“¹⁸ Kvodlibet byla největší univerzitní událost, tzv. „turnaj

¹⁶ F. Šmahel uvádí, že podle data přijetí do mistrovského sboru fakulty. Jiří Kejř se domnívá, že tato informace nám může pomoci identifikovat některé nejisté účastníky kvodlibetu, in *Struktura a průběh disputace De Quodlibet na pražské univerzitě*, str. 26.

¹⁷ Jiří Kejř uvádí údaj, že v dochovaném opisu příručky Matěje z Knína (L 45), pouze u 23 kvestií je adresováno, komu jsou určeny, in *Quodlibet na pražské univerzitě*, str. 32

¹⁸ F. M. Bartoš, *Půlstoletí husitského bádání*, str. 20

vzdělanosti“¹⁹. A tento turnaj opravdu byl výjimečný. Máme z něj dochované poznámky kvodlibetáře mistra Matěje z Knína²⁰. Řekněme si nyní něco více ohledně tohoto nejvyššího vědeckého setkání, jehož okolnosti byly velmi bouřlivé. Nejvýznačnější faktor už je ten, že se odehrával čtrnáct dní před Dekretem Kutnohorským. Příčiny byly různé: jednak napětí mezi českým univerzitním národem a ostatními, hlavně s německým. Byly zde spory, jak ze strany scholastické a církevní, tak i politické. Dobře byla známá mezi českými mistry obliba spisů od Johna Wyclifa, proti čemuž brojili nominalističtí mistři. Zároveň král Václav IV. potřeboval univerzitní souhlas, aby mu dopomohl k získání císařské koruny na koncilu v Pise.

Roku 1408 byl obvinění mladý mistr Matěj z Knína z kacířství, protože prohlašoval Johna Wyclifa za „*evangelického doktora*“ a údajně zastával jeho bludné názory o eucharistii.²¹ Tato skutečnost se udála v roce, kdy pražští mistři byli pod tlakem německých, aby vyjádřili své stanovisko vůči 45 odsouzeným tezím Wyclifa. M. Matěj z Knína nakonec povolil a připustil, že by se neměly tyto teze hlásat ve smyslu bludném kacířském a pohoršlivém.²² Nakonec musel nařídít bakalářům, aby nečetli vůbec Wyclifovy spisy *Dialogus*, *Triologus* a *De eucharistia* a poté byl uvězněn v arcibiskupském vězení²³. K jakému překvapení všech, měsíc po svém propuštění z vězení, se ujal dobrovolně náročné povinnosti vést kvodlibet! Jiří Kejř zmiňuje, že v dějinách univerzity se tato událost stala pouze dvakrát; u M. Matěje z Knína roku 1409 a u M. Jan Husa roku 1411.²⁴ Tomuto nesmírně náročnému úkolu se mistři spíše vyhýbali a i rádi zaplatili pokutu, než aby se konfrontovali s tímto úkolem. Němečtí mistři byli značně pohoršeni zvolením tohoto českého mistra a vyhrožovali, že raději

¹⁹ Jeroným Pražský přímo označuje kvodlibet slovy: „*Clericalis milicie validum torniamentum*“ in F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, str. 37

²⁰ Rukopis je uložen v Metropolitní kapitulní knihovně pražské pod kódem L 45.

²¹ Srov. V. Herold, *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*, str. 251

²² Ibid.

²³ Tuto událost vystihl Jeroným Pražský ve své kvestii z ledna 1409 *Utrum unum terminorum inter se convertibilium* slovy: „*Zaslepení protivníci posedlí vzpurnou pýchou nebo z jiného důvodu nechápou či nechtějí pochopit ani smysl, ani slovní vyjádření těchto [wyclifských] pravd, třebaže je stručně a znamenitě vyložil můj kolega mistr Matěj z Knína, řečený Pater.*“ in F. Šmahel, str. 37

²⁴ J. Kejř. *Struktura a průběh disputace De Quodlibet na pražské univerzitě*, str. 25

zemi opustí, než aby se účastnili takového setkání. Nakonec až zásahem Václava IV. souhlasili a museli se účastnit kvodlibetu (tomu i dosvědčuje větší počet daných kvestií). Úkol kvodlibetáře Matěje z Knína vyžadoval ohromné úsilí a velikou přípravu. I z tohoto důvodu se objevují domněnky, že tak mladý mistr na to nemohl stačit a pomohl mu v tom úkolu Jeroným Pražský, který byl jednoznačně nejvýznačnější osobou tohoto kvodlibetu. Zastínil dokonce i M. Jana Husa, který po přednesení své kvestie *De Felicitate* onemocněl. Objevují se i hypotézy, že celou přípravu učinil Jeroným Pražský za Matěje z Knína, ale zdá se to málo pravděpodobné. Je možné připustit, že mu s tím pomáhal. Však o mladém mistru bylo známo, že byl nadaným studentem M. Jana Husa. Tudiž kvality na to dozajisté měl, aby se dobře připravil na svůj úkol. Ten spočíval v tom, že každému mistrovi udělil téma – kvestii, na kterou se on sám musel připravit a během disputace být mu oponentem. I to je důvod, proč Němci byli nespokojeni s volbou mladého mistra, protože znali jeho postoj k Johnu Wyclifovi a obávali se, že témata, které bude vybírat kvodlibetář budou přiléhavější realismu.

Samotný kvodlibet byl zahájen 3. ledna 1409. Přednáškový sál byl přeplněn tak, že už nikdo další nemohl vstoupit. O politickém vlivu kvodlibetu svědčí i fakt, že se ho zúčastnili konšelé pražští, staroměstský rychtář a dokonce členové brabantského poselstva, biskup cavillonský a hrabě nasavský, kteří chtěli donutit krále Václava, ať se zúčastní koncilu v Pise²⁵. O tom, jakého filosofického zaměření kvodlibet byl, svědčí tzv. principální kvestie, kterou přednesl M. Matěj z Knína: *Utrum summum bonum inimitabile sit creator et conservator singulorum encium universi* (Zdali nejvyšší neměnné dobro je stvořitelem a zachovávatelem jednotlivého jsoucna veškerenstva). Zde nemůže být pochyb o Platónském zaměření. Mezi dalšími otázkami, například Pavel z Prahy řešil kvestii o Platónských idejích, Jeroným Pražský problém univerzálií a i další kvestie dosvědčují realistické zaměření. Po samotném kvodlibetáři nastupoval rektor a pak další mistři podle akademického stáří. Mezi nimi vystoupil i náš mistr Petr z Letovic. Netradiční průběh kvodlibetu potvrdil i

²⁵ Srov. V. Herold, *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*, str. 252

závěr. Bývalo pravidlem, že závěrečnou řeč, stejně jako úvodní, má kvodlibetář, nicméně tentokrát promluvil místo něj Jenomým Pražský svojí známou *Chválu svobodných umění*²⁶, v níž otevřeně doporučil všem studentům číst Wyclifovy knížky.²⁷

2. 3 Otázka autorství kvestie

Kvodlibetář se musel pro svůj náročný úkol dobře připravit a proto si pořizoval tzv. příruční knihu příprav. Připravoval se písemně na možné argumenty svých oponentů, aby nehovořil spatra. Část z těchto příruček máme dnes k dispozici. Také se zachovaly vypracované kvestie od jednotlivých mistrů. A proto se musíme tázat; kvestie adresována Petru z Letovic, je příprava kvodlibetáře, anebo znění, které si připravil mistr sám? Dodnes se nám zachovaly jen opisy těchto tezí. Jak příručky kvodlibetáře, tak i vypracované kvestie, byly populární, protože poté sloužily jako pomůcky při výuce. Tato skutečnost by odůvodňovala fakt, proč jsou rozptýlené po různých rukopisech²⁸ a zároveň, proč se dochovalo tolik kvestií anonymních.

Jakým způsobem určit autorství kvestie? Vilém Herold uvádí argumenty, že přípravy kvodlibetáře jsou zpravidla stručnější, tezovitě, kdežto vypracované kvestie pak podrobnější²⁹. Většinou se vyznačují přípravy kvodlibetáře tím, že se připravuje na dvě možná řešení; buď kladné anebo záporné. Z toho důvodu jsou tyto skupiny argumentů zpravidla uvozeny: „*Dicendi, quod sic...*“ (nebo: „*Contra dicentem, quod sic...*“ nebo „*Concedenti...*“); „*Dicenti, quod non...*“ (nebo „*Contra dicentem, quod non...*“)³⁰. Vzhledem k tomu, že kvestie mistra Petra z Letovic není uvedena těmito výrazy a není zcela tezovitá, lze bez obav prohlásit, že pracujeme s vypracovanou kvestií od mistra Petra. Co podtrhuje tyto argumenty mnohem víc, je fakt že vypracované kvestie se člení na jednotlivé články artikuly, které jsou zahájené většinou tzv.:

²⁶ „*Recommendacio artium liberalium*“.

²⁷ Doslovně mistr Jeroným řekl: „*Kdo vám tedy, jinoši, může zabránit abyste se ve Wyclifových knihách učili rozpoznávat žílu prady? Pokud jest na mně, napomínám vás a s největší naléhavostí, abyste často čítali a pilně studovali jeho knihy, zvláště filosofické.*“ In V. Herold, *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*, str. 252

²⁸ Srov. J. Kejř, *Struktura a průběh disputace De Quodlibet na pražské univerzitě*, str. 38

²⁹ V. Herold, *Pražská univerzita a Wyclif*, str. 177

³⁰ Ibid.

„*Notae, nebo Notanda, Notabilia (někdy také Sciendum a pod.)*“³¹ Poté jsou doplněné shrnujícími vysvětlivkami tzv. *correlaria* a pro konečné vyjádření svého stanoviska bývá užito termínu: *conclusio*. Všechny tyto vyjmenované termíny se vyskytují na kvestii Petra z Letovic.

2. 4 Uvedení kvestie z paleografického hlediska

Již jsme zodpověděli: o jaký text se jedná, otázku autorství a shrnuli okolnosti, kdy byla a proč byla napsána. Chybí postihnout ještě způsob. Je možné vznést domněnku, že písař tohoto rukopisu, je rovněž autorem dalších rukopisů v kodexu X H 18, ačkoli kritérium tohoto posouzení je obtížné. Písmo je poměrně čitelné. V porovnání s kodexem X E 24³², ve které je rovněž zachován opis této kvestie, je její členění po grafické stránce rozdílné. Oproti kodexu X E 24, zde nejsou použité žádná barvy pro označení citací a interpunkčních značek. Pro větné členění a uvození jednotlivých výroků se používá lomítko. Citace nejsou ničím označené, což činí jejich určení obtížnější. Málokdy se vyskytují i veliká písmena. V čem dalším se liší tento rukopis od X E 24 je, že používá i jiný typ označení zkratk.

Kromě formálního hlediska se rukopisy rozcházejí i obsahově. Ve většině případu se různí jen slovosled, avšak některé pasáže jsou umístěné zcela na jiném místě. Hlavní rozdíl je v závěru kvestie. Lze říci, až na pár výjimek, se rukopisy shodují až po *conclusio tertia*, odtud tento kodex je bohatší o některá *correlaria* a citace navíc. V přepisu a překladu kvestie je snaha na tyto skutečnosti ukázáno.

³¹ Ibid.

³² Viz příloha

3. Kritický přepis

Magister Petrus de Letowytz

Utrum cuiuslibet spiritus rationalis: eadem essentia sit substantialiter ratio memoria et voluntas.

<Noto primo> quia in titulo questionis ponitur spiritus rationalis in proposito per spiritum rationalem intelligo intelligentiam de quarum numero alia prima, alia media, alia infima prima seu suprema est tamen una cui repugnant multipliciter, propter ipsius infinitam bonitatem et entitatem ut per magistros precedentes clare et sufficienter declaratum est, et ipsa multis nominibus manifestatur, nam alidui dicitur prima motrix deus spiritus increatus ens primum, prima causa etc. De mediis autem, quas dixerunt philosophi fore in commentas materia³³ varia vertebatur a philosophis opinio, nam et aliquam ipsas vocabant motores orbium caelestium sive hoc fiat per intellectum solum, sive per intellectum et voluntatem ad praesens non *termino*³⁴. Alii vero ut theologi ipsas asserunt spiritus administratorios, sive in bono ut spiritus boni, sive in malo ut spiritus mali. Sed intelligentia infima seu spiritus rationalis dicit anima humana, quae creando infunditur, et infundendo creatur secundum theologos³⁵. Alio modo sic possunt distinguere Spirituum rationalium antecedens increatus, alius creatus Increatus ut prius motor, ens primum, prima causa, actus purus, nulli potentiae passive obnoxius. Creatus duplex in materialis, omnino carens potentia passiva. Alius spiritus materialis, non in se, sed incipit immersus pro tempore tamen separabilis ab eadem, utrum patet secundo modo³⁶ de anima,

³³ Jiná varianta čtení: *incipit*

³⁴ Není dobře čitelné, nejpravděpodobněji se jedná o *termino*.

³⁵ Theologos byl ve středověku nazýván Řehoř z Nazianzu, tak řečený učitel církve, latinsky Gregorius Theologos.

³⁶ Je možné, že se jedná o citaci: *secundo capitulo de Anima*, avšak většinou dle úzu latinských zkratk se tímto způsobem čte *modo*. V tomto rukopise není většinou zvýrazněné, že se jedná o citaci, či odkaz. Avšak v rukopise X E 24 bývá citace podtržená a v tomto případě tomu tak je. Dokonce v tomto rukopise je možné i číst *tertio capitulo*, což by potvrzovalo fakt, že by se mohlo jednat o citaci, či alespoň odkaz na učení Aristotelovo, protože podobným způsobem jako zde, se ve třetí kapitole spisu *De Anima*, hovoří o dvou typech rozumu – činný rozum „jest oddělen od těla, je neměnný a nescháň...“, ale jen, je – li oddělen, jest činný rozum tím, čím jest, a jen tento jest nesmrtelný a věčný.“ Kdežto trpný rozum „se stává vším..., jest pomíjivý a bez něho duše nemyslí nic“. In Aristoteles, *O duši*, 430a 10

separatur hoc ab hoc tamquam corruptibilem ab incorruptibili etc.

<Secundo noto> quod essentia capitur duplex, uno modo pro ut est abstrictum³⁷ habemus³⁸ contrati³⁹ quod est esse sive sit permutabilem substantiale sive actualem, et tunc sunt idem videlicet esse et essentia, secundae esse album est albedo, secundae album secundum causalem solam qualitatem significat, secundae indictis per se primo, quidditas rationalis rei dicit eius⁴⁰ essentia secundae humanitas hominis esset eius quidditas seu essentia, et secundum hoc supradictus est modus logicorum dicentium. Sor essentialiter est homo et quidditative est homo, et homo essentialiter est animal, quod non esset unum nisi esse hominem, vel humanitas esset vel essentialiter vel quidditas. petri⁴¹

Secundo modo capitur essentia pro re absoluta pro aliquo gradu essendi sine limitatione per aliquam formam ad aliquam genus vel ad aliquam speciem secundae abstractum huius quod est ens, ut quocumque demonstrato, tunc naturaliter principalis est ens absolute sine contractione et limitatione ad aliquod genus vel ad aliquam speciem, quam sit ens contractum ad aliquod genus, vel ad aliquam speciem limitatum, et concretum, ut hoc naturaliter prius est ens, quam sit substantia vel lapis

42

Correlarium unum primum. Essentia primo modo capta aliquam⁴³ substantiae, aliquam accidentis, aliquam genere predicamentali, aliquam extra, quod est dare tales formas in omnibus ex generibus, et extra⁴⁴.

Correlarium secundum. Essentia secundo non est directe in aliquo modo ex predicamentorum quia naturaliter prius est, quam sit quid generis, vel speciei, vel

³⁷ Jiná varianta: abstractum

³⁸ Jiná možnost čtení: *huius*

³⁹ Možnost trojího čtení: kromě *contracti* lze číst *concreti*, anebo *eodem certi*. Nejpravděpodobnější bude první varianta, protože v druhém pojetí esence je řeč o esenci jako absolutní, která není vztažena (*contracta*) k žádnému rodu a druhu.

⁴⁰ Možné číst: *cuius*

⁴¹ Nevím, co by to mělo označovat. Zdá se být trochu umístěné pod linií textu a nezdá se mít přímou návaznost na význam textu. V tomto místě je odlišnost oproti kodexu X E 24, kde lze číst *sortis*, které leží v linii textu.

⁴² Následuje zkratka pro koncovku – rum, pravděpodobně se jedná o znak pro ukončení celého paragrafu

⁴³ Možné i *aliquando*

⁴⁴ Možné číst i *contra*

contractum ad genus vel speciem. Sed notum est quod res sic habens subtili⁴⁵ priori non est directe in predicamento.

Correlarium tertium. Essentia sic capta est basis et fundamentum omnibus generibus formis et speciebus.

<Tertio noto>. Illud vel illa dicunt substantialiter vel essentialiter esse eadem ubi unum est de intrinsecitate alterius sic quod talis res non possit esse essentialiter vel quidditative nisi id vel illa sibi intrinsecus in essentia, ita quod illo circumscripta vel illis circumscriptis, talis res nequaquam in sui quidditate essentiali persisteret secundae genus est de quidditate suae speciei e species de quidditate sui individui.

<Quarto noto>. Quod spiritum rationalem esse terminum, et maxime primum concedunt et affirmant nedum theologi sed et certi gentiles, de theologis certum est, ut sufficienter deducit magister in primo sententiarum⁴⁶. Allegans multa originalia multorum doctorum et etiam rationibus probans. Sed de certis gentilibus patet, nam et philosophus primo caeli capitulo primo volens probare corpus caeli fore perfectum et quodlibet corpus salutem in suo genere, loquitur in hec verba. Quoniam res omnes sunt tres et dividuntur in tres dimensiones et similiter dicunt quidam pitagorici, quod totum et res terminantur tribus dimensionibus sive suis⁴⁷ medio et principio, et hic quidem numerus est omnis rei et significat trinitatem rerum. Etiam subiungit nos vero non exhibuimus hunc numerum nisi ex vera, et retinuimus ipsam similem legi earum et per hunc quidem numerum adhibuimus nos ipsos magnificare unum deum creatorem eminentem, proprietatibus earum quae sunt creata. Nos autem nominamus hunc numerum hoc modo ut dicamus, et numeri nominantur duo viri etc. Et subiungit⁴⁸ et non dicimus quia omnes nequod toti quia ponimus omne semper et totum super tres in primis.⁴⁹

⁴⁵ Lze i číst *substantiali*

⁴⁶ Odkaz na Petra Lombardského a jeho První sentence.

⁴⁷ Možné číst i *secundus*

⁴⁸ Tato část: *et numeri nominantur duo viri etc. Et subiungit*, se zdá, že tam je vložena, protože v kontextu předchozí věty nedává moc smysl a tedy se nabízí hypotéza, že pořadí vět by mohl být takto: *Nos autem nominamus hunc numerum hoc modo ut dicamus et non dicimus quia omnes nequod toti quia ponimus omne semper et totum super tres in primis. Et subiungit (opět Aristoteles) et numeri nominantur (Pythagorejci) duo viri etc.*

⁴⁹ Konec paragrafu, viz pozn. 42

<Quinto noto>. Quod memoria nichil est aliud est quam spiritum rationalem sufficienter se memorari, que ut dicit philosophus in de memoria⁵⁰ et reminiscencia est appropriate praeteritorum, quia diffinit sic memoria est quod est igitur memoria neque sensus neque opinio, sed cuiusdam habitus alias passio, cum fiat tempus ipsius autem nunc et in eo nunc memoria non est sed praesentis quid est sensus. Futuri vero spes, facti autem memoria unde post tempus omnis memoria sit. Subiungit quaerere quaecumque animalium tempus sentiunt et in quo modo hec sola animalium memorantur et in hec que sentiunt Et commentator⁵¹ ibidem ponens differentiam inter memoriam et reminiscenciam, dicit reminiscenciam esse propriam homini, sed memoriam omnibus animalibus ymaginantibus non simpliciter⁵² in omnibus et memoria quidam modo appropriate patri qui appellatur antiquus dictorum. /Ratio patet sic diffiniri Ratio est sufficientia se intendendi vel intelligendi.⁵³ Et patet appropriari filio per quem tamquam per artem vel sapientiam opifex rerum fecit et secula./ Voluntas est potentia rationalis, apprehendens rem sub ratione sibi convenientis et disconvenientis vel aliter voluntas est amor et complacentia spiritus rationalis et illa quidam modo appropriate spiritui sancto qui appropriate est amor patris et filii nexus.⁵⁴

Suppono quod quodlibet esse rei, sive completum, sive incompletum, sive qualitatem, sive quidditatem est idem⁵⁵ ipsi rei ut patet alio modo metaphysice, quia indictis et secundum se, idem est ipsum et ipsum esse.

<Conclusio prima>, memoria ratio et voluntas sunt idem spiritus rationalis, probatur sic quia spiritus rationalis sufficienter se memoratur intelligit, et tunc se esse igitur illae potentiae, sunt spiritus rationalis, tenet congrua quia ex actibus talibus cognoscuntur potentiae igitur conclusio vera.⁵⁶

Correlarium primum. In omni spiritu rationali, memoria ratio et voluntas est *ipse met*

⁵⁰ Následuje citace od Aristotela ze spisu De Anima.

⁵¹ Averroes

⁵² Možné číst *semper*

⁵³ Konec paragrafu, viz pozn. 42

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Možné číst *id*

⁵⁶ Konec paragrafu, viz pozn. 42

spiritus rationalis quia qua ratione in uno eadem et in quodlibet cum non sit maior ratio de uno quam de alio.⁵⁷

Correlarium secundum, primus spiritus rationalis est maxime sua memoria ratio et voluntas, // patet quod in infinitum plus illi uniuntur quam aliis spiritibus.

Correlarium tertium, in quodlibet spiritu rationali memoria ratio et voluntas sunt unum, patet quia ipse spiritus, non tamen sequitur quod unum sit reliquum.⁵⁸

<Conclusio secunda> memoria ratio et voluntas, non est vel non sunt accidentia alicuius spiritus rationalis, patet quia quaecumque sunt intrinseca alicui essentiae illa vero⁵⁹ sunt accidentia eiusdem, sed sic est de illis de hiis igitur, congrua est non et similiter prima pars antecedentis sed verior probatur quia circumscripto omni alio spiritus rationalis sufficit se memorari et intellegere et velle esse igitur sunt sibi intrinseca, congrua est bona et antecedens est notum *alio modo metaphysice*⁶⁰ igitur conclusio vera.

Correlarium oppinio dicens memoriam rationem et intelligentiam esse accidentia est falsa. Correlarium secundum, non omnes potentiae animae seu spiritus rationalis sunt accidentia. // Correlarium tertio, spiritus rationalis (naturaliter)⁶¹ non prius naturaliter est quam suae potentiae memoria ratio et voluntas patet quia sunt unum essentialiter igitur sunt similem natura // Conclusio tertia, cuiuslibet spiritus rationalis eadem essentia est substantialiter memoria ratio et voluntas probatur quia ...⁶² tria sunt ipse spiritus rationalis ut dicit prima conclusio, et non est maior ratio de uno quam de alio ut dicit primum correlarium primae conclusionis et haec non accidentaliter ut dicit secunda conclusio igitur substantialiter vel essentialiter et per consequens conclusio vera.⁶³ //

Correlarium primum non sequitur hi⁶⁴ substantialiter et essentialiter sunt idem igitur

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ ibid.

⁵⁹ Další možnost čtení, *-nota, (-non)*

⁶⁰ Zde není jisté čtení

⁶¹ Přeskrtnuté

⁶² Nečitelné, ale v kodexu X E 24 lze číst - *quia haec*

⁶³ Od tohoto závěru se výrazně rozchází text tohoto kodexu s kodexem X E 24

⁶⁴ Možné i *hae*

unum est reliquum quia antecedens est verum⁶⁵ et quaestionem⁶⁶ ut patet in praesenti⁶⁷.// Correlarium tertium⁶⁸ non sequitur hi⁶⁹ sunt substantialiter eadem essentia singularis igitur unum est reliquum quia alias patri in divinis esset filius et in creatis ratio esset voluntas etc. Quorum utrumque est falsum igitur etc. // Correlarium quartum questio ut proponitur est vera.⁷⁰

Philosophus primo capitulo⁷¹ metaphysice dicit probans intelligentias esse motores dicit //sic optiam dispositio intelligentiarum est in monendo unum si esset aliquae intelligentiarum non monens esset otiosa.//

Item alio modo metaphysice inseparatis anima idem est quidditas⁷² et habens quidditatem sed in aliis non sunt idem sed differunt.

Inseparatis⁷³ anima idem est intellegens in intellectum unum secundus⁷⁴ in omni rerum natura, aliud est quod possit⁷⁵ fieri omnia, et aliud quod facere omnia sunt in genere intellectum, unum est quod possit⁷⁶ fieri omnia ut intellectus possibilis et aliud quod possit⁷⁷ facere omnia ut intellectus agens.⁷⁸

Primo capitulo⁷⁹ caeli nichil est perfectum nisi trinitas totum universum *rationalis* est perfectum ad perfectionem uniuscuiusque requiruntur tria substantia virtus et (*operatio*⁸⁰).⁸¹

⁶⁵ Je možné číst i *rerum*

⁶⁶ Lze také číst - *quibusdam*

⁶⁷ Další varianta *precedenti*

⁶⁸ Chybí correlarium secundum

⁶⁹ Možné i *hae*

⁷⁰ Konec paragrafu

⁷¹ Možná lze i číst: *Philosophus primo modo metaphysice...*, viz pozn. 36, jenže v tomto případě by se jednalo o odkaz na spis *De Caelo*.

⁷² Možné číst i *quamvis*

⁷³ Může být i varianta: *In separatis*

⁷⁴ Lze i číst *supradictus, supradicta*, ale i *sed*

⁷⁵ Lze i číst *post, prout*

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Konec paragrafu, viz pozn. 42

⁷⁹ Lze číst i *modo*, viz pozn. 36

⁸⁰ Velmi nečitelné, ale na základě podobného čtení v kodexu X E 24 se lze domnívat, že půjde o totéž.

⁸¹ Celý tento odstavec je na jiném místě v kodexu X E 24 – v části quarto noto poslední odstavec v takřka totožném znění: *Item primo caelo vel est perfectum nisi trinitas, totum universum ratio est perfectum quia ad perfectionem uniuscuiusque requiruntur tria, substantia virtus et operatio*

3. 1 Překlad

Zdali je jakýkoli myslící duch⁸² stejné esence, jako je co do podstaty rozum, paměť a vůle

Primo noto

Nejprve poznamenávám, že v názvu kvestie se uvádí myslící duch (*spiritus rationalis*). Navrhuji chápat ducha myslícího jako inteligenci. Mezi inteligencemi je jedna první, druhá střední, třetí nejnižší.

První neboli nejvyšší intelligence je ta, se kterou tolika rozmanitými způsoby bojují (lidé) kvůli její nekonečné dobrotě (*bonitatem*) a jsoucnosti (*entitatem*), jak bylo magistry ukázáno jasně a dostatečně. Sama je pod mnoha jmény představována, neboť jednak je nazývána prvotní hybatelka, nebo Duch Bůh nestvořený či prvotní jsoucno (*ens*), První příčina atd.

Však o středních inteligencích filosofové řekli, co ony jsou⁸³ a v komentářích různá látka byla probíraná z filosofického hlediska. Neboť někteří je nazývali hybatelkami nebeských drah⁸⁴. A to se buď děje skrze samotný intelekt, anebo skrze intelekt a vůli.

Jiný pravda je (o středních inteligencích), že teologové je nazývají **správcovskými duchy**, kteří jsou buď v dobrém, tedy jako dobré duchy, anebo jsou ve zlém, tedy jako špatné duchy.

Ale nejnižší intelligence neboli duch rozumný je nazýván lidskou duší. Ona je vdechována tvořením a tvořena vdechováním podle teologa.

Avšak i jiným způsobem mohou být rozlišovány (intelligence) myslících duchů, jakožto: jeden nestvořený a jeden stvořený. **Nestvořený** je pojímán jako první

⁸² Je otázka, jakým způsobem přeložit termín *spiritus rationalis*. Spiritus - duch, lze v rámci středověkého pojmání, přeložit také jako anima - duše. Například Jeroným Pražský ve svém slavném „Štítu víry“ používá termín *anima rationalis*, jež v kontextu zcela odpovídá pojetí, které zde předkládá mistr Petr. Přídavné jméno *rationalis*, lze přeložit kromě termínu rozumný, také jako myslící. Například Vilém Herold překládá *rationes* jako myšlenky či *res rationis* jako věci pomyslné. Nebude snad příliš velikou použít v překladu znění – myslící duše. Je na místě otázka, nakolik se ve filosofických disputacích rozlišoval pojem ducha a duše, ale zdá se, že se v této kvestii o žádné rozlišení nepokouší, nicméně raději zvolím pro překlad *spiritus*, výrazu duch.

⁸³ Definovali je.

⁸⁴ V kodexu X E 24 je ještě uvedeno: „jak Filosof říká“. Je pravděpodobné, že tím bude míněn odkaz na Aristotela a jeho spis *De Caelo*.

hybatel, první příčina, čirý akt. Není svázán žádnou pasivní potencií. Je stvořený dvojím způsobem – v látce⁸⁵. Zcela postrádá pasivní potenci.

Jiný je hmotný duch, neboť nestojí sám v sobě, ale počíná ponořený na čas, přesto je oddělený od téže (intelligence), jak je to zjevné v druhé kapitole O duši⁸⁶, která se odděluje stejně jako, jedno od druhého, tak jako se odděluje porušitelné od neporušitelného.

Secundo noto

Za druhé poznamenávám, že **esence** je chápána dvojím způsobem: jedním způsobem máme esenci jako vztaženou k tomu, co je bytí (*esse*). A to buď může být: proměnlivé (*permutabilem*) neboli aktuální (*actualem*) podstaty. A tehdy jsou zjevně bytí a esence totéž. Což znamená, že být bílým je bělost. Tak (esence) je vzhledem k nějaké příčině jistá kvalita atd.

Podle toho, co se řeklo předtím je **covitost rozumné věci** (*quidditas rationalis rei*) **její esence**, tedy lidskost člověka je jeho covitost, neboli esence. Což je podle toho, co bylo řečeno výše, logický způsob jak říct, že jednak: **esence je člověk a i covitost je člověk**. A **lidská esence je živočich**, což by ovšem nebyla pravda, jestliže by nebyl člověkem. Lidskost je jak esence tak i covitost. (petri)

Druhým způsobem je chápána **esence** před věcí jako absolutní, před jakýmkoli stupněm bytí. Není omezena nějakou formou (*forma*), nebo nějakým rodem (*genus*) či nějakým druhem (*speciem*), podle čehož máme to, co je jsoucí, jak bylo předtím předvedeno. Tu je však přirozeně **přední absolutní jsoucí vůči jakémukoli rodu a jakémukoli druhu**, než tomu je u jsoucího vztaženého k nějakému rodu a druhu. Tedy přirozeně je první jsoucno, které existuje absolutně bez jakéhokoli stažení a omezení vůči nějakému rodu či druhu. Toto přirozeně

⁸⁵ Zde je těžko rozlišitelné, zdali stále hovoří o nestvořeném či o stvořeném. Pokud je zde stále řeč o nestvořeném, pak je otázka, co je míněno oním *creatus duplex in materialis*. Ve středověké ontologii by se mohlo jednat o anděly, anebo by tím mohl být míněn Bůh v podobě Ježíše Krista, jakožto nestvořený, ale zároveň stvořený v těle - v materii. Ještě je možná třetí, nejpravděpodobnější varianta, vzhledem k intenci celého textu, zde bude narážka na Aristotelovo pojetí intellectus agens a intellectus posibillis, viz pozn. č. 36, samozřejmě v posunutém významu v rámci středověké ontologie.

⁸⁶ Srov. pozn. č. 36, lze i číst *secundo modo de anima*

dřívější je jiné jsoucno, než je podstata nebo kámen⁸⁷

Jeden (unum) dodatek (correlarium): Prvním způsobem je esence chápána někdy jako substance, jindy jako případek či rodové určení a někdy stojí mimo, vně (*extra*), protože to znamená dát takové formy všem z rodů a naopak.

Dodatek druhý: Druhým způsobem není esence chápána přímo v nějakém způsobu u předchozích věcí, protože přirozeně je dřívější, než jsou rody, nebo druhy, nebo stažení k rodu či druhu. Ale je známo, že věc, která má takovou jemnost⁸⁸, není přímo dřívější v určení.

Dodatek třetí: takto pochopená esence je základ a fundament pro všechny rody, druhy a formy.

Tertio noto

Poznamenávám za třetí: říká se, že **on** (jedna věc) nebo **ona** (druhá věc) **jsou podstatně a bytně tytéž**, když jedno vychází z vnitřní podstaty druhého. Takže taková věc nemůže existovat co do bytnosti nebo co do covitosti, jestliže on nebo ona (věci) nejsou vůči sobě ve vzájemné bytnosti. Poté co ona věc nebo ony věci byly takto popsány, vyplývá, že takové věci nesetrvávají ve své bytné covitosti. Podle toho řečeného vyplývá, že rod je z covitosti svého druhu a druh je z covitosti svého individua (jedince).

Quarto noto

Poznamenávám za čtvrté, že **duch rozumný je pojem** nejpřednější (*maxime primum*). To připouštějí, neřkuli potvrzují teologové, ale i někteří pohané⁸⁹. Jisté je, že z teologů to dostatečně vyvozuje magister v prvních sentencích⁹⁰, uváděje mnoho původních věcí a mnohých učenců zkoumaje rozumovými schopnostmi.

Ale je to zjevné i od jistých pohanů, neboť i filosof⁹¹ v první kapitole knihy De

⁸⁷ Pravděpodobně myšleno: kámen těch věcí, tedy jejich podstata, základ

⁸⁸ Na tomto místě dává větší smysl použít pro překlad *subtili* než *substantiali*, na základě toho, že takto pojatá esence není pro svoji jemnost a jasnost hned po ruce, jako něco, co se nám dává v podobě rodu a druhu apod.

⁸⁹ Myšleno pohanští filosofové.

⁹⁰ Magister Sententiarum – tzn. Petr Lombardský

⁹¹ Aristotelés – pravděpodobně myšleno dílo: De Caelo v první kapitole.

Caelo, zkoumal, že nebeské těleso je dokonalé a jakékoli těleso je zdravé⁹² ve svém rodě, říká v těchto slovech⁹³. Všechny věci jsou trojité a jsou rozděleny do tří dimenzí⁹⁴. Podobně to říkají jacísi Pytágorijci, že celek a věc jsou vymezeny třemi rozměry, a to svým středem a počátkem a tento počet musí mít každá věc. Má to ten význam, že existuje trojnost věcí. Také dodává⁹⁵, že vskutku bychom neuváděli tento počet, pokud by nevycházel z pravdy. A my zachovali jsme, že tenhle počet je podobný jejich zákonům. A skrze tento počet dodáváme, že i my sami velebíme jednoho znamenitého Boha stvořitele, jejichž⁹⁶ vlastnictví je vše, co je stvořené. Však my abychom to takto řekli, nazýváme toto číslo tímto způsobem. A také dodává⁹⁷, že oni nazývají čísla dva muži atd. Všichni říkáme, že celek klademe vždy v první řadě nad tři (rozměry).

Quinto noto

Poznamenávám za páte, že **paměť** není nic jiného než **duch myslící**, který sám sebe upamatovává. Jak říká **Filosof** v díle o Paměti, že rozpomínání přiměřeně patří k minulým věcem, proto definuje takto paměť: „Paměť je (to), co je, tedy není ani smysl nebo názor, ale kohokoli zvyk (*habitus*), který je jinak zvaný prožitek (*passio*). A když nastává jeho **čas nyní** (přítomnost), tak v tomto nyní paměť není. Ale je přítomné to, co je smysl⁹⁸. Paměť je vskutku naděje **budoucího**, toho co se má stát. Paměť je tam, kde je všechn **minulý čas**“⁹⁹.

A dodává, zdali někteří z živočichů vnímají čas, a v jakém způsobu tito samotní živočichové pamatují a vnímají. A **Komentátor**¹⁰⁰ tamtéž klada rozdíl mezi pamětí a rozpomínáním. Říká, že rozpomínání patří k člověku, ale paměť patří všem

⁹² Blahem prospěšné – tedy ideální

⁹³ Myšleno v této kapitole.

⁹⁴ Rozměrů

⁹⁵ Patrně zde použitý výraz *subiungit*, je stále myšlen jako odkaz na Aristotela. Ostatně Aristotelés je jeden ze sekundárních zdrojů, ze kterého se dozvídáme něco o učení Pythagorejců.

⁹⁶ Ač v předchozí větě je použitý singulár, tak v následující je použité zájmeno *eorum*, čímž by mohl elegantně odkazovat na boží trojici i v návaznosti na to, co bylo řečeno výše.

⁹⁷ Pravděpodobně zase Aristotelés, srov. pozn. 36

⁹⁸ *sensus* – smyslové prožívání přítomného

⁹⁹ „Ani není paměť přítomného; spíše je vnímání přítomného, neboť vnímáním nepoznáváme ani budoucí, ani minulé, nýbrž pouze přítomné. Avšak paměť je pamětí minulého.“ Aristoteles, O paměti, 449b 12 – 15. V českém překladu od Martina Pokorného v ed. od Richarda Sorabjiho.

¹⁰⁰ Averroes neboli Ibn Rušd

živočichům, kteří dokážou představovat si složitě.

Paměť¹⁰¹ je jakýmsi způsobem přivlastňována **otci**, který je nazýván jako starobylý z řečených.

Poté je očividné, že **rozum** je definován takto: Rozum je schopnost pojímat sama sebe (*se intendendi*) a chápat se atd. Je patrné, že (rozum) je vlastní **synu**, skrze něhož a skrze umění a moudrost, tvůrce věcí učinil a stvořil svět.

Vůle je rozumová schopnost, která přináší věc pod zřetel rozumu,¹⁰² jež se s ní buď shoduje anebo neshoduje. Nebo jinak se dá pojímat vůle tak, že je láska a zalíbení ducha rozumného. Ona se nějakým způsobem přivlastňuje **Duchu Svatému**, protože láska je vlastně spojení otce a syna.

Předpokládám, že bytí jakékoli věci je buď: úplné nebo neúplné, anebo jako kvalita či jako covitost. (Bytí) je totost samotné věci (*idem ipsi rei*), jak je to zjevné z jiného metafyzického způsobu ve věcech, které byly řečeny podle sebe. To je samo a samotné bytí (*Idem est ipsum et ipsum esse*).

Conclusio prima

První závěr: paměť rozum a vůle jsou tentýž myslící duch. Je to vyzkoušené tak, že duch sebe dostatečně upamatovává a chápe. A tehdy ony schopnosti jsou on sám. Proto je držena shoda, že z takových činností se poznávají schopnosti (*potentiae*). Tedy závěr je pravdivý.

Dodatek první: v každém myslícím duchu je rozum, paměť a vůle sám duch myslící. Z toho důvodu je rozum tentýž v jednom nebo v komkoli jiném, protože není větší rozum z jednoho, než z druhého.

Dodatek druhý: nejpřednější je duch myslící, který je v největší míře svou pamětí rozumem a vůlí. To je očividné, protože (v něm) jsou oni (paměť, rozum a vůle) nekonečně více sjednocováni, než v jiných duších.

Dodatek třetí: v kterémkoli myslícím duchu jsou paměť, rozum a vůle jedno.

¹⁰¹ Tato část je jasný odkaz na učení od Augustina, který paměť pojímal jako otce, rozum jako syna a vůle jako lásku či Duch Sv. Též tím může být míněn odkaz i na Jeronýma Pražského a jeho pojetí „Štítu víry“.

¹⁰² Dosl. subratione – pod rozum, vůle schraňuje věci pod rozum.

To je zjevné, protože sám duch přece nenásleduje to jedno, které by bylo opuštěné¹⁰³.

Conclusio secunda

Druhý závěr: paměť, rozum a vůle **nejsou případy** (*accidentia*) jakéhokoli myslícího ducha. To je zjevné, pokud jakékoli věci (rozum, paměť a vůle) jsou vnitřní nějaké své esenci, ony věci (rozum, paměť a vůle) nejsou jeho samého případy. Ale tak je to podle oněch a i podle těchto, shoda tu není. To podobné platí pro první část předcházejícího, ale (ta) je méně vyzkoušená, protože to, co se popsalo, každému rozumného ducha dostačuje: že si pamatuje, sebe chápe a že chce být. Tedy ony věci jsou sobě vnitřní. Shoda je dobrá a předcházející je známé v metafyzickém způsobu. Tedy závěr je pravdivý.

Correlarium opinio

Dodatek k názoru říká, že paměť, rozum a inteligence jsou případy. Tento (závěr) je nepravdivý.

Druhý dodatek říká, že ne všechny schopnosti duše nebo ducha myslícího jsou případy.

Třetí dodatek říká, že duch rozumný není přirozeně dřívější, než jsou jeho schopnosti: rozum, paměť a vůle. Proto je očividné, že jsou esenciálně jedny, tedy jsou podobné přirozenosti.

Conclusio tertia

Třetí závěr: jakéhokoli **rozumného ducha má podstatně rozum, paměť a vůle tutéž esenci**. Ukazuje se, že tyto tři věci jsou sám duch rozumný, jak říká první závěr. A není větší rozum z jednoho než z druhého, jak říká oprava prvního dodatku. A tyto věci (rozum, paměť a vůle) nejsou nahodile (*accidentaliter*), jak říká druhý závěr. Tedy podstatně nebo bytně skrze to, co vyplývá, závěr je pravdivý.

*Dodatek první*¹⁰⁴: **není pravdou**, že **tito** (rozum, paměť a vůle) jsou podstatně nebo bytně samy o sobě (*idem*) a tedy jeden by byl opuštěný, protože to, co bylo řečeno dříve, bylo pravdivé, jak je to nyní zjevné.

¹⁰³ Předpokládám, že to je myšleno ve smyslu oddělené existence bez vztahu k ostatním.

¹⁰⁴ Tento dodatek se patrně vztahuje k třetímu závěru a je použitý jako „protiargument“.

Dodatek třetí¹⁰⁵: není pravdou, že tito (rozum, paměť a vůle) jsou jednotlivé essence, tedy že jeden by byl opuštěný, protože jinak by byl otec mezi božskými postavami syn a ve stvořených věcech by rozum byl vůle apod. Tedy obojí je nepravdivé.

Filosof¹⁰⁶ prvním způsobem metafyzicky¹⁰⁷ říká, přičemž dokazuje, že inteligence jsou hybatelkami. Říká tak, že nejlepší sklon (*dispositio*) inteligencí je v napomínání jednotlivce. Kdyby nějaká z inteligencí nenabádala, byla by zahálčivá.

A rovněž metafyzickým¹⁰⁸ způsobem říká, že neoddělená¹⁰⁹ duše, která je sama v sobě, je covitost a jestliže má covitost v jiném, pak nejsou totéž, ale různé se.

Neoddělená duše sama o sobě je chápající. Jiný je jeden intelekt ve všech věcech přírody, protože jiný je ten, u kterého se vše děje a jiný je ten, který vše činí tak, jako v obecném intelektu (*in genere intellectum*). Jeden je ten, u kterého se vše děje, jakožto trpný intelekt (*intellectus possibilis*) a druhý je ten, který vše činí, jakožto rozum jednající (*intellectus agens*)¹¹⁰.

V první kapitole O nebesích nic není dokonalé, pouze trojnost celého rozumného veškerenstva. Dokonalé je to, co směrem k dokonalosti jednoho každého je hledáno – podstata trojnosti, ctnost a jednání.

¹⁰⁵ Nenásleduje v rukopisu dodatek druhý, ale hned třetí, který významem odpovídá dodatku prvnímu.

¹⁰⁶ Aristotelés

¹⁰⁷ Pravděpodobně je tím míněna citace od Aristotela, či alespoň narážka na jeho dílo. Napovídá tomu i dvakrát použité *dicit*, které by mohlo sloužit pro uvození citace. Problém v této hypotéze je, že Aristotelés v Metafyzice tímto způsobem o inteligencích nehovoří. Spíše se tímto odkazuje na dílo O duši, které ovšem zde citoval jiným způsobem. Nicméně části, které následují, odpovídají tomu, co říká Aristoteles ve třetí kapitole spisu O duši. Je dosti možné, že celá tato část od correlarium quartum až po konec rukopisu nemá již přímou spojitost s kvestií. Nabízí se možná hypotéza, že se může jednat o citace, které řečník mohl v průběhu disputace případně použít, ale v samotném řešení kvestie nebyly použity.

¹⁰⁸ Viz pozn. 40

¹⁰⁹ Zde je nejasné čtení, lze číst *inseparatis*, *inseparatus*, ale i paradoxně *in separatis*, což by mělo zcela opačný význam - *v duši o sobě, která je oddělená je covitost a májíc covitost, ale v jiném, nejsou totéž, ale různé se*. Nicméně v obou verzích je význam dosti nejasný a je otázka, zdali na tomto místě je text správně vylouštěn a vyložen.

¹¹⁰ Domněnku z pozn. č. 107 a (viz. pozn. č. 36 – přepis), že se zde odkazuje na spis o Duši, se ukazuje, jako velice pravděpodobná. Dotvrzuje to tato přímá citace od Aristotela: „*Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším (nous poietikos), jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí... (nūs dynamei)*“ In Aristotelés, O duši, 430a 10

4. Komentář kvestie

Kvůli rozsahu práce nebude možné zabývat se jednotlivě každou částí kvestie, proto se zaměřím na její nejpodstatnější okolnosti, které si kladu za cíl objasnit vzhledem k dějinám filosofického myšlení a zároveň se pokusit o jejich zasazení do kontextu učení pražských mistrů. Rozhodl jsem se používat citace v původním latinském znění kvůli jejich pojmové specifičnosti. Citace pocházející přímo z této kvestie budou vyznačeny mimo tok textu. Začneme samotnou otázkou:

„Utrum cuiuslibet spiritus rationalis: eadem essentia sit substantialiter ratio memoria et voluntas.“

Položenou otázku můžeme rozdělit na dvě části. V první části se ptá, zdali rozum, paměť a vůle jsou stejné esence (bytnosti) a v druhé je řečeno, kde či spíše v kom se mají nacházet – tj. v rozumném duchu. Z položené otázky nemůžeme ještě definovat, kým je míněn duch rozumný. A také nevíme, zda bude otázka řešena kladně či záporně. Víme ze struktury kvodlibetu, že oponent (tj. v našem případě kvodlibetář Matěj z Knína) si připravoval argumenty buďto *contra concedentem*, tj. proti tomu způsobu, který by byl řešen kladně, anebo *contra negantem*, tj. proti zápornému řešení kvestie¹¹¹. Momentálně jsme ve stejné pozici jako Matěj z Knína. Po položené otázce následuje tato proposice:

„<Noto primo> quia in titulo questionis ponitur spiritus rationalis in proposito per spiritum rationalem intelligo intelligentiam de quarum numero alia prima, alia media, alia infima prima seu suprema“

Zde se přibližujeme k tomu, čím je míněn duch rozumný - jako intelligence. Ovšem

¹¹¹ K tomu J. Kejř v Struktura... str. 32 poznamenává: „Quodlibetář při své povinnosti potírat svými argumenty mínění odpůrcovo se někdy – a to dokonce nezřídka – dostal do situace, kdy odpovídající mistr zaujal stanovisko zcela souhlasné s jeho vlastním přesvědčením. Musel pak vlastně potírat odpověď, o jejíž správnosti byl přesvědčen sám, a hledat tak ve skutečnosti důvody proti názoru, který sám zastával“.

ne jako intelligence subjektivní. Evidentní je, že mezi inteligencemi je hierarchie. Už to nám lecco naznačuje o povaze textu, že spíše se budeme orientovat v řešení kvěstie v realistickém základu. Měli bychom bádát nad tím, z jakého myslitele Petr čerpal svoji argumentaci o inteligencích. A stojíme před interpretačním problémem, zda intelligence budou považovány za ideje v Platónském smyslu či ještě nějak jinak. Co se týče středověké nauky o idejích, čeští pražští mistři, jak je známo, vycházeli hlavně ze spisů od Wyclifa (*De Ideis*, *De Universalibus*). Ovšem nemůžeme toliko se spoléhat jen na tento zdroj. Ostatně i vášnivý zastánce Wyclifova učení Jeroným Pražský sám nevycházel jen z něj, například Platónův dialog *Timaos* měl k dispozici v latinském překladu od Calcidia¹¹². Další spisy, které měli pražští mistři k dispozici o idejích, byly ze Školy v Chatres, obzvláště v díle Viléma de Conches. Překvapivě byl znám i spis *De Divisione Naturae* od novoplatonika Dunse Scota Eriugeny, kterého citoval Jeroným Pražský¹¹³.

Kromě realismu, byl i silný vliv nominalismu na pražské mistry obzvláště skrze komentáře k Aristotelovu *Organonu* od Jana Buridana, které si přivezli pražští mistři ze svého pařížského pobytu¹¹⁴. Z jeho komentářů byly čerpány kritiky na umírněné i krajní realisty. „Jako žák Viléma Ockhama Buridan své výklady koncipoval v linii tehdy moderního nominalismu, a nepřímó tak předurčil doktrinní orientaci pražské výuky in artibus“¹¹⁵. Dále František Šmahel dodává, že studenti a mistři měli k dispozici také další komentáře jiných mistrů oxfordské a pařížské školy, jmenovitě: Waltra Burleye, Jana Dunse Scota, Marsilia z Inghen či Jana Tarteysa.

Co se týče filosofické orientace pražských a německých mistrů nemůžeme zcela jednoduše říct, že němečtí mistři zastávali ostře nominalistickou pozici: „*universalia post rem*“ a čeští mistři realistickou pozici: „*universalia ante rem*“, jak již naznačují spisy, které se četly na Artistické fakultě. Je zjevné, že dobře znali pozice obou stran a nevylučuje se tedy i jakési střední stanovisko a nelze také jednoznačně udělat dělicí čáru mezi tím, že český mistr je realista a německý nominalista. K tomu

¹¹² V. Herold, *Platonic Ideas and "Hussite" Philosophy*, str. 14

¹¹³ Ibid. str. 15

¹¹⁴ F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, str. 180

¹¹⁵ Ibid.

dodává důležitou informaci opět František Šmahel: „I pražští nominalisté, kteří na konci 14. století měli na artistické značnou převahu, v určitém smyslu připouštěli „*universalia ante rem sive in causando*“, tj. nebeské sféry a bytosti jako duchovní substance“¹¹⁶. To znamená, že univerzálie akceptovali, ale pouze v jednom způsobu, tj. v jejich příčinnosti a účinnosti. Patrně to vychází z učení Jana Buridana, který používal novoplatónskou formuli trojího bytí – *ante rem, in re, post rem*. Ve svém komentáři k Porfyriovu Isagogen toto rozlišení ještě rozlišil na pojetí univerzálií, a to *in significando, in causando, in predicando*¹¹⁷. V prvním případě – *in significando*, universalie znamená jen znak, slovo. Můžeme použít i Ockhamův pojem *signa*, pro kterého univerzálie neměly žádnou reálnou platnost. Reálné je pouze jednotlivé. Jen u individuálních věcí, které jsou mimo myšlení a se kterými lze mít zkušenost, je možné demonstrovat jejich reálnou existenci¹¹⁸. Avšak jiné pojetí je univerzálií – *in causando*, kdy takto pojímané obecniny jsou příčiny jsoucího. A to jsou v pojetí Jana Buridana – **Bůh**, tzv. **inteligencie** a **nebeská tělesa**¹¹⁹. Třetí pojetí – *in predicando* je to, čím se hlavně zabýval Buridan ve své logice – pojem termínu a jeho výpovědi. Buridan používal stejně jako Aristoteles rozdělení věd, ve kterém každá věda musí mít svůj předmět zkoumání. Avšak pro Buridana je tento předmět termín (*terminus*)¹²⁰. Termín je abstrahován z jednotlivé věci, který je pak používán v logice jakožto obecný pojem – tedy univerzálie. Jinými slovy termín zastupuje (*supponit pro*) nějaký předmět. Nás momentálně bude zajímat druhý způsob pojetí univerzálií – *in causando*, se kterým se velmi přibližujeme k problému naší řešené kwestie. Ovšem musíme si položit otázku, zdali tímto směrem pojímané řešení je to, jakým se vydal i mistr Petr, protože předznačené rozlišení univerzálií buridanovské školy pomíjí pojetí univerzálií „*in essendo*“, kterým se vyznačují pražští wyclifité.

¹¹⁶ Ibid. str. 191

¹¹⁷ Ibid. str. 168

¹¹⁸ Oproti pojetí Dunse Scota, který i v jednotlivých věcech viděl „*natura communis*“, která se dává skrze pojímání jednotlivé věci.

¹¹⁹ F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, str. 168

¹²⁰ É. Gilson, str. 771 – „*Il termine che fa da soggetto alla logica è l'universale*.“ (Termín, který je vytvořen ze subjektivního poznání do logického, je obecninou.)

4.1 Pojem první inteligence

Pokročme dále ve výkladu, je třeba se pozastavit nad tím, co doposud jsme nechali nevyřešené – tj. co si představit pod pojmem **spiritus rationalis**? Nejpravděpodobněji takto chápaný pojem pochází od Aristotela¹²¹, který rozděloval duši na tři části: vegetativní (vegetalis), smyslovou (sensibilis) a rozumovou (rationalis). My se zde samozřejmě budeme zabývat významem rozumové složky. Z přečtení naší kvestie je jasné, že se význam takto pojaté duše, která má u Aristotela do jisté míry individuální charakter, značně posunul dál ve smyslu křesťanské ontologie. Nicméně překlad z řečtiny do latiny mnohé napovídá i o povaze našeho textu. Aristotelův pojem „*nús poietikos*“, byl do latiny přeložen jako: *anima rationalis*, či ekvivalentně: *spiritus rationalis*. Tento fakt dotvrdí i znění naší kvestie v *correlarium opinio*: *non omnes potentiae animae seu spiritus rationalis sunt accidentia*. - Ne všechny schopnosti **duše neboli ducha myslícího** jsou případy. Vůbec signifikativní je poslední část rukopisu, ve kterém se zřetelně mistr Petr odkazuje na Aristotelův spis, jak jsem se pokusil naznačit v poznámkách přepisu a překladu. Bohužel nám nejsou známy zdroje, ze kterých Petr čerpal své citace. Je možné, že je měl k dispozici buďto jako komentáře, či přímo jako díla Aristotela. O komentářích víme, že na pražské univerzitě se používali od Jana Buridana, o němž byla řeč výše. Nicméně, zdá se, že tato citace od mistra Petra, kterou zde předkládám, o neoddělitelné duši, se přímo odkazuje na Aristotela, či na jeho další komentátory, mezi kterými byl ve středověku známý Alexandr z Afrodisiady, od něhož dál nejspíše pocházejí pojmy *intellectus agens* a *intellectus possibilis* a pak samozřejmě scholastici čerpali od Averroa:

„Inseparatis anima idem est intellegens in intellectum unum secundus in omni rerum natura, aliud est quod possit fieri omnia, et aliud quod facere omnia sunt in genere intellectum, unum est quod possit fieri omnia ut intellectus possibilis et aliud quod possit facere omnia ut intellectus agens.“

¹²¹ I když je známo, že pojem „*nús*“ poprvé použil Anaxagoras.

Tato citace nám pomůže i v chápání myslícího ducha, protože u M. Petra z Letovic existuje zjevná hierarchie duší, což je otázka zdali u Aristotela bychom našli. V druhém doplňku v páté poznámce mistr Petr říká, že nejpřednější (*primus*) myslící duch je v nejvyšší míře svá rozum, paměť a vůle. Předpokládejme, že takto pojatý duch je odpovídá pojmu *intellectus agens*, který je zcela aktivní a tudíž nemá žádnou pasivitu. Neprožívá privaci potenci, protože potence ani nemá. Slovy mistra Petra, není svázán žádnou pasivní potenci. Je zjevné, že v rámci středověké ontologie, takto pojatý duch (duše) je pojímán jako Bůh. V kwestii používá pro jeho definici známé tomistické pojmenování: prvotní hybatel, první jsoucno, první příčina a *actus purus*. Poslední jmenovaný pojem, definuje Boha jako *actualitas*, což i odpovídá výše zmíněnému pojmu *intellectus agens*.

Z naší kwestie je patrné, že *spiritus rationalis* je pojímán jako inteligence, která je rozdělena ve tři úrovně, z nichž jedna je nejvyšší, pak následuje střední a nejnižší. V tomto pojímání duše se objevuje patrný vliv novoplatonismu¹²², typický se svojí hierarchií světa¹²³. Ostatně, pokud si připomene Plotínovo učení, dají se zde objevit zjevné paralely. Plotínos vycházel z Platónovy nauky o ideji Dobra, která je za vší jsoucností. Je absolutně transcendentní, protože umožňuje jsoucnosti, aby byla jsoucností, přičemž sama není vidět. K jejímu přirovnání použil Platón v Ústavě podobenství o slunci. Tohoto podobenství využil i Plotínos ve své nauce o emanaci. Ideu dobra nahradil svým pojetím jednoho (*hén*), jakožto základem všeho jsoucího, které jako paprsky slunce vyzařuje další hypostáze. Druhá hypostáze je rozum (*nús*), jenž je souhrnem všech jsoucen, ve smyslu Platónových idejí. Jedná se o ideální

¹²² Což není zvlášť překvapivé, i vzhledem k tomu, když víme, jaká díla měl k dispozici třeba Jeroným Pražský. I fakt, že byla známá díla velkých autorit, jako byly Augustin, Pseudo - Dionysios, či Maxim Vyznavač, ukazuje na možný vliv na pražské univerzitě. Sám Wyclif se nejčastěji odkazuje na Augustina, což je vliv Plotínův, anebo na Pseudo – Dionysia, který byl zase ovlivněn Proklem, říká Vilém Herold.

¹²³ Za zvážení stojí i vliv Origéna, který ve svém díle zdůrazňuje hierarchii duší, které pochází z jedné duše (Boha): „*dalle più alte gerarchie angeliche fino agli angeli già meno puri che regolano il movimento degli astri, poi agli uomini, spiriti prigionieri in corpi...*“ É. Gilson, str. 60 (Z nejvyšších andělů až k méně čistým andělům, kteří řídí pohyb hvězd, až k lidem, duším uvězněných v těle.) Ačkoli jeho pojetí se velice blíží naší kwestii, je otázka nakolik je možné brát v potaz jeho vliv co by heretika, což na druhou stranu bývalo i ta nejlepší reklama. Ostatně i Wyclif sám byl brán jako heretik... Samozřejmě se zde dopouštím bagatelizace a jsem si vědom i faktoru ohromného časového rozdílu mezi těmito mysliteli a tedy i případného vlivu na pražské učení, pominu – li ten fakt, že na Origéna se středověcí myslitelé odkazovali mnohem méně než na jiné novoplatoniky.

myslitelný svět (*kosmos noétos*). Třetí hypostáze je duše (*psyché*), která je projevem rozumu. Stejně jako jsou ideje v rozumu (*nús*), tak v duši jsou pojmy, ideje (*logoi*), podle nichž se formují věci smyslového světa (*hylé*). Zde Plotínos využil Aristotelovo pojetí věčnosti světa a pojmání možnosti a skutečnosti v podobě látky a tvaru. Látka je jako možnost (*dynamis, possibilitas*) a duše jako tvar (*eidós*), aktivní činitel (*nús poeitikos, intellectus agens*).

Podle Plotína svět je jednotný. I proto je nejvyšší jedno, protože vše existující musí být v jednom. Je to princip a zdroj jakékoli další charakteristiky. Jinými slovy jedno je bytí všech věcí. Svět není rozdělený. Realita není rozčleněná na jednotlivé oddělené úrovně. Plotínovo jedno není jednoduše tvůrcem všech věcí, který by byl vůči nim v distanci, naopak, on všechny věci objímá. Takto pojatá realita je dynamická. A není možné o tomto jednu hovořit jen jako o *actualitas*, nýbrž mnohem spíše o *possibilitas*, protože jedno musí v sobě zahrnovat všechny možnosti věcí. Pokud tyto poznatky vztáhneme na naší kvestii, pak zjistíme, že vliv novoplatonismu je očividný, byť s pojetím Plotína se v něčem rozchází:

1. intelligence - *primus spiritus rationalis*, by mohl odpovídat plotínskému jednu.
2. inteligencie, hybatelky nebeských sfér, by mohly být považovány za *nús* a *kosmos noétos*.
3. nejnižší intelligence, jakožto duše, by mohla odpovídat třetí sféře.

V naší kvestii je zjevné, že Petr kombinuje znalosti dvou škol. Definice Boha vychází z tomismu, o čemž si řekneme více níže, a v tomto bodě je jasné, kde se nejvíce rozcházejí. Kdežto hierarchie světa, rozdělená na stupňovitost duší, lze přisuzovat vlivu novoplatonismu, což ale nemusí být záležitost ničím zvláštní. Zajímavé bude udělat srovnání 2. intelligence, jakým způsobem je pojímá mistr Petr, jestli v duchu Plotínově, anebo Augustinově – ve smyslu ideje v Boží mysli, či ve smyslu *in causando*, jak bylo naznačeno výše. I u 3. intelligence by se dalo myslet na rozdílnost, i když vlivem Aristotelovského pojetí duše u Plotína, je možné, že se ukáže toto pojetí jako shodné. Začneme s první částí.

Tomáš Akvinský hovoří o Bohu jako o nekonečném bytí a z toho důvodu nemůže mít svůj jasný pojem. Naše konečná mysl nemůže rozumět nutnosti existence něčeho nekonečného. Pokud to potvrzuje to, čím i argumentoval mistr Petr. Tomáš Akvinský dále pokračuje myšlenkou, že ale můžeme skrze uvažování vyvodit existenci takového druhu. V tomto bodě se obrací Tomáš na Aristotela, protože ví, že zdroj našeho poznání vychází ze zkušenosti, musíme tedy vyvozovat existenci ze smyslových věcí, jejíž přirozenost je shodná s naší. Zkušenost existence smyslových věcí, je místem odrazu k přiblížení se k Bohu. Jsou zde dva odlišné elementy: smyslová realita, jakožto východisko našeho poznání a druhá nesmyslová realita – Bůh, jakožto vrchol všeho. Podle Tomáše nejsnadněji pochopíme tento poměr skrze pohyb. Každý pohyb má svoji příčinu a tato příčina musí být vně věci, která je hýbaná. K tomu trefně poznamenává Étienne Gilson: „*infatti non si potrebbe essere, contemporaneamente e sotto lo stesso rapporto, il principio motore e la cosa mossa*¹²⁴”. To je závažná připomínka, která nám říká, že nelze současně být hybatelem a věcí hýbanou. Z toho jasně vyvozujeme, že musí být vždy další vnější příčina, respektive řetězec příčin, protože každá příčina, která hýbe, sama musí být hýbána nějakou jinou a ta zase jinou. A stojíme tedy před problémem, zdali je tento řetězec nekonečný - tedy neexistuje žádný první hybatel, anebo můžeme se vydat druhou, Tomášovskou cestou, že existuje první a zároveň poslední příčina a tím není nic jiného než Bůh. Z toho vyplývá, že existenci Boží vyvozuje Akvinský skrze princip kauzality a z toho důvodu je také jasné, že zároveň Bůh musí být první příčinou, teologicky řečeno, stvořitelem všech věcí, který se ale liší od všeho ostatní. Jeho odlišnost je dokázána v jeho absolutní naplněnosti. Bůh je absolutní bytí, protože Boží esence je zároveň jeho existence, což znamená, že nemá žádné potence, proto je Bůh *actus purus*. Tím se liší od všeho svého stvoření, u kterého je distinkce mezi esencí a existencí. Na základě své slastní existence jsou zároveň realizovány požadavky pro stvoření: jedná se o tvoření z vlastní existence (*ipsum esse*) všeho toho co je. Bůh tvoří sám ze sebe, což se rovná tvoření *ex nihilo*. Zároveň příčina všeho

¹²⁴ É. Gilson, str. 606

stvořeného leží v Boží dokonalosti. Avšak aby se Tomáš Akvinský vyhnul pantheismu, říká, že vztah mezi stvořením a stvořitelem je na základě účastenství (participace). Participace na „čirém aktu“ či na Boží dokonalosti znamená vlastnit jistou dokonalost, která před - existovala v Bohu, a která se v něm dále nalézá, bez toho, aby jí stvořením nějak ubylo. Takto uchopená participace neznamá, být jen částí toho na čem se účastní, ale znamená mít samotné, vlastní bytí, jež však pochází od jiného Bytí. A tento fakt podtrhuje Gilson, potvrzuje, že stvořené se neidentifikuje se stvořitelem.¹²⁵

Duns Scotus si všiml problému, že tento přístup k Bohu skrze smyslové zkušenosti nám nemusí dát Boha jako takového, nýbrž Boha determinovaného kategoriemi vztahující se na fyzický svět. Připomeňme si, protiargumenty Dunse Scota, když zdůrazňuje distinkci mezi teologií a filosofií. Předmět zkoumání a vztahování se v teologii je: „Bůh jakožto Bůh“, kdežto předmětem filosofie je z Aristotelovy definice ve čtvrté knize Metafyziky: „jsoucno jakožto jsoucí“. Z tohoto rozdílu je zřejmé, že metafyzika nemůže zkoumat Boha, jak je sám o sobě, ale Boha jakožto jsoucí. Problém je, že se metafyzickými pojmy zkoumá něco, co není jimi určitelné. Aristotelův první hybatel je pak zahrnut ve fyzickém světě. Což pro Aristotela samého není problém, ale z křesťanského hlediska to problém je. Jinak řečeno, jestliže se z fyzického světa bude dokazovat boží existence, pak Bůh, který se tím získá, nepřekročí řád smyslového světa. Jeho hlavní námitka je založená na faktu, že Tomáš Akvinský vychází z aktu existence (*ipsum esse*), které je základem všeho jsoucího. Což znamená, že Bůh je vsazen na stejnou úroveň se vším existujícím a tím je mu ubrána výlučnost. Jinými slovy Bůh je jsoucno stejně jako další existující jsoucna. Proto, aby se zachovala Boží výlučnost a bytí, musí metafyzika vycházet z nejvyššího stupně abstrakce, ve kterém dojdeme k poznání, že Bytí je jedno. Proto Scotus argumentuje, že pro poznání Boha, nemůžeme vycházet z bytí jsoucího, ale jednoduše z bytí jakožto takového¹²⁶. Od tohoto bodu musí počínat metafyzické

¹²⁵ Ibid., str. 610

¹²⁶ É. Gilson, str. 678

poznání. Vycházejí z Avicenni, Scotus došel k odlišnému pojmání bytí oproti Tomáši Akvinskému, který vychází ze základu aktuality, k pojmání bytí jakožto možnosti. Důležitá věc je, že poznání takového bytí je poznání abstraktní, tedy skrze intelekt. A jak říká Avicenna: bytí je to první, co přijde pod zřetel intelektu.¹²⁷ Vzhledem k tomu, že abstraktní poznání vychází z pojmů, obrací se Duns Scotus k logice, jakožto vědě, která abstrahuje vše smyslové. Dochází tedy k závěru, že **bytí je realita inteligibilní**, která vychází z přirozenosti věci samé. Avicenův známý výrok to pěkně dotvrzuje: „*Equinitas est equinitas tantum.*“ Jinými slovy: všechno je to, co je bytí a nic jiného než to. Aby vykázal výlučnost Boží existence, pak vychází z argumentu, že jedině boží bytí je nutně. Dokazuje to premisou, že bytí, u něhož je nemožná neexistence, musí existovat nutně.

V čem však se shodují oba filosofické směry a zároveň i argumenty naší kvestie je, že Bůh je definován jako intelligence. Tomáš Akvinský označuje Boha, jako inteligentní dokonalou příčinu všech věcí, od níž dál se rozvíjí hierarchie světa. Bylo by mylné tvrdit, že u Akvinského se nenachází hierarchie bytí, nachází, ale vychází ze základu participace na něm. Duns Scotus shodně říká, Bůh je první dokonalá intelligence a zároveň příčina. Tím, že je první intelligence, tak je zároveň inteligencí vši summy toho, co může být poznáno. Tedy v první inteligenci je nekonečnost všeho možného inteligibilního a z toho vyplývá, že intelligence, která vše objímá, je nekonečná¹²⁸.

Jak se ukazuje i na tomto srovnání mezi tomismem a scotismem, zdá se být pojetí první intelligence u Mistra Petra svým pojmoslovím blíží tomismu než scotismu, avšak v pojetí Boha jako intelligence se oba směry shodují. M. Petr vůbec uvádí první inteligenci slovy, že jedná se o inteligenci, kterou je těžké jakkoliv určit, protože lidé o to *rozmanitým způsobem bojují* a stále kvůli její *nekonečné dobrotě a jsoucnosti* nejsou s to se ji o tolik přiblížit a i proto se nazývá více jmény, což ukazuje na to, že si uvědomuje pluralitu náhledu na Boha, ale fakt, že pojmenovává první

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., str. 682

inteligenci termínem nekonečná jsoucnost (*infinitam entitatem*), může naznačovat, že se rozchází s pojmáním Boha jako bytím, které by bylo základem vší jsoucnosti, což nalézáme u zmíněného Plotína a Scota.

Zájemavý náhled na tyto argumenty by mohl vznést jeden těžce uchopitelný výrok naší kvestie, protože není jasné, k čemu se vztahuje. Je možné, že tím bude míněn odkaz na tomistické pojetí skutečnosti a tedy Boha, anebo se bude vztahovat k pojetí esence či ještě nějak jinak. Tento výrok je zásadní, protože shrnuje základní stanovisko mistra Petra; je uvedený výrazem v první osobě jednotného čísla: *předpokládám*:

„Suppono quod quodlibet esse rei, sive completum, sive incompletum, sive qualitatem, sive quidditatem est idem ipsi rei ut patet alio modo metaphysice, quia indictis et secundum se, idem est ipsum et ipsum esse.“

Mistr Petr se domnívá, že bytí jakékoli věci, ať už je úplné nebo neúplné, anebo co do kvality či podstaty; vyjadřuje vlastní existenci věci. Musíme být opatrní ve vynášení soudů, protože nevíme, jaké bytí je tu myšleno. Zdali hovoří o individuální konkrétní existenci člověka, která bývá označená termínem *tzv. první substance*, anebo má na mysli *tzv. druhou substanci*, obecninu, která je společná více věcem. Čeho si můžeme všimnout je užitého termínu *ipsum esse*, který například používá Akvinský pro vyjádření aktu Boží existence (*actus purus*). A víme, že jakékoli bytí (jsoucno) podle Aktivnského má svoji vlastní existenci (*ipsum esse*) od Boha. Tuto skutečnost by mohla krásně dotvrdit poslední část výroku: *„idem est ipsum et ipsum esse“*, který se obtížněji překládá, ale říká nám, že: „totéž je samo a samotné bytí (existence)“. Čímž můžeme dojít k závěru, že Bůh je existencí (jsoucnem) mezi dalšími existencemi (jsoucny), je totéž, ať už je bytí jakékoli. Domnívám se, že tento výrok by mohl skutečně potvrdit vliv tomismu, ale ne výlučně. Zároveň jsme konstatovali Plotínovu myšlenku, že vše je Jedno. Musíme se konfrontovat s otázkou, co rozumět pod pojmem *„idem“*. Anebo spíše jak bylo chápáno. Dovolíme – li se exkurs do časů nám

bližším, tak Martin Heidegger upozorňuje na to, že je nutné dělat distinkci mezi tím, co je „totéž“ (*selbst*) a co je stejné (*selbe*). Totéž je to, co je výlučně vlastní bytí. Kdežto stejné se ztotožňuje s něčím druhým, které ovšem není samo sebou. Vzhledem k jasné formulaci „totéž je samo a samotné bytí“, domnívám se, že tím je skutečně míněno vlastní existence ve smyslu (*selbst*) ovšem v rámci naznačených konotací myšlení pozdního středověku, kde nejvýznačnější rozdíl se jeví v tom, že podle Akvinského je bytí *actualitas*, zatímco u Dunse Scota *possibilitas*.

Tento výrok „*Suppono*“ se nachází před prvním závěrem kvestie, což mu zaručuje svoji výlučnost a zdá se, že nebylo chybou umístit ho již v této části věnované pojetí pojmu první inteligence. Co jsme však doposud nechali nevyřešené je, v jakém způsobu nahlížet pojem *spiritus rationalis*. Vzhledem k tomu, že mistr Petr vznáší své poznámky, jak pod zřetelem filosofickým, tak i teologickým, těžko vynášet mínění, zdali vycházel z pojetí univerzálie *in predicando*, *in essendo* anebo *in causando*. K zodpovězení této otázky se musíme tázat na nejzákladnější věc. Je **spiritus rationalis** pojímán jako univerzálie či nikoliv? Tato zdánlivě banální otázka je klíčem k pochopení celé kvestie, protože na základě jejího zodpovězení budeme moci vyjít z toho, pro jaké řešení se mistr Petr rozhodl. Zajímavý náhled na tuto problematiku nám naskytuje spor mezi Jeronýmem Pražským a Blažejem Vlkem. Jeroným Pražský totiž tvrdil, že Bůh je univerzálie, jak *in causando*, *in essendo*, tak i *in praedicando*¹²⁹.

Základem tohoto sporu bylo tvrzení Blažejovo, že není nutné, aby univerzálie byly reálně ve věci. Dokazuje to následovně: „*A parte nullius rei est necessarium fore universalia, igitur nec ponere. Assertum probatur, quia si ex parte alicuius rei est necessarium universalia fore, maxime esset hoc ex parte rei, que est Deus.*“¹³⁰ Jestliže by to bylo nutné u každé věci, pak nejvíce by to bylo nutné ze strany Boží. Čímž se vlastně snaží ukázat absurditu tvrzení toho, že by Bůh byl pojímán jako univerzálie. Však Jeroným se nenechá vůbec zmást, naopak! Jako ryzí filosof zachází s filosofickým

¹²⁹ Srov. O. Pavlíček, *Scutum fidei christianae: The Depiction and Explanation of the Shield of Faith in the Realistic Teaching of Jerome of Prague in the Context of his Interpretation of the Trinity*, str. 82

¹³⁰ Jeroným Pražský, *Magistri Hieronymi de Praga Quaestiones, polemica, epistulae*, 117, II. 10 - 13

pojmem Boha, prohlásí: Bůh je univerzálie a zároveň nejobecnější příčina, na které vše závisí: „*Cum Deus sit causa universalissima, dans esse omnibus et singulis rebus dependentibus, et ila est simpliciter primum universale et communissimum in causando.*“¹³¹ A pokračuje dále prohlášením, že nejen Bůh je příčinou *in causando*, ale zároveň je i esencí (*in essendo*) všemu jednotlivému, co je v přírodě: „*Est denique Deus univerzale in essendo a quodlibet aliquod universale in essendo cum quolibet suo singulari inferiori habet esse vel fieri in rerum natura.*“¹³² A zakončí to výrokem: „*Dues est potentissimum universale*“. Cílem tohoto komentáře není se zabývat do hloubky tímto sporem, ale může nám naznačit způsob pojetí Boha (*spiritus rationalis*), který Petr Letovic předkládá na základě znění položené otázky. Vzhledem k tomu, že kvestie se táže, zdali *spiritus rationalis* má tutéž esenci jako má rozum, paměť a vůle, ptá se eo ipso na pojetí Boha jakožto na univerzálii *in essendo*. Tedy musíme odpovědět z vrchu položené otázky, ano je možné říci, že Petr z Letovic, pojímá shodně s Jeronýmem Pražským Boha jako univerzálii a to, jak ve smyslu *in causando*, což potvrzuje pojetí druhé inteligence, tak i *in essendo*.

4.2 Pojem střední inteligence

Pokusíme – li se o shrnutí, tak se potvrzuje zjevný Aristotelův vliv pojmu intellectus agens na pojetí první inteligence, která se zdá být chápána ve smyslu aktuality a přičnosti. Nemůžeme však pominout hierarchický řád, který se zdá být inspirován zmíněným novoplatonismem, proto pokročíme ve výkladu níže, tedy ke středním inteligencím.

O nichž Mistr Petr říká, že někteří filosofové je označují jako: „*hybatelky nebeských drah*“. O středních inteligencích je toho řečeno bohužel velmi málo, pokusme se tedy o krátký exkurs do této problematiky a uvidíme, zdali dojdeme k nějakému přiblížení. O pojetí idejí u Plotína jsme něco málo řekli. Pozastavme se nyní na chvíli u Augustina, který mimo jiné uvedl problém idejí do latinského

¹³¹ Ibid., 117, II. 10 - 13

¹³² Ibid., 117, II. 13 - 24

myšlení. K tomu říká Vilém Herold: „*Při překladu slovo od slova, říká dále Augustin, lze tedy ideje latinsky nazvat tvary (formae) nebo druhy (species), nazveme – li je myšlenkami (rationes), není to překlad přesný, protože „rationes“ značí řecky „logoi“.* Přesto je tak lze nazvat, aniž se dopustíme chyby.“¹³³ Tento výrok nás utvrzuje v tom, že chápat střední inteligence, jako *medius spiritus rationalis*, ve smyslu idejí, nebyl krok stranou. Augustin pojímá Boha, jako absolutně neměnného, který však své stvořitelské dílo vyjádřil ve Slově (*Logos, Verbum*). Slovo má v sobě věčné archetypální formy (*mundus archetypus*¹³⁴) všeho možného jsoucího. Jedná se o jejich inteligibilní formy¹³⁵. Jinými slovy o ideje, které ovšem oproti pojetí Platónově a Plotínově nemají svoji samostatnou existenci, nýbrž jsou *rationes dei*. U Augustina nehovoříme již o světu idejí, nýbrž o *regnum dei* – o království božím. K tomu říká Gilson, že tyto věčné modely jsou nestvořené (*increate*) a soupodstatné (*consustantiale*) Bohu, vycházejí z myšlenky, že Bůh je soupodstatný se synem¹³⁶ (*Verbum*), slovy Augustinovými – Bůh z Boha – *Deum de Deo*. Z toho je jasné, že takto pojatá (druhá) Inteligence, není jen boží moudrostí, ve smyslu jeho případku, nýbrž je: „...i výpovědí, kterou bůh o sobě činí, i způsobem v němž sám sebe myslí“¹³⁷. Z tohoto pojetí pravděpodobně vycházel i obdivovatel Augustinův Wyclif, který popisuje ve svém spise *De universalibus* pět způsobů univerzálií, z nichž o druhém řekl, že to je společná myšlenka, která je stvořená v nadzemských příčinách; v „inteligencích“ a nebeských sférách.¹³⁸ Z českých wyclifitů například Štěpán z Pálče pojímá střední inteligence jako univerzálie. Říká o nich shodně s Wyclifem: „*Alio modo universale ante rem est ratio communis creata in causis superioribus ut orbis celestibus vel etiam in causis inferioribus que rationes vocantur forme seminales insite rebus.*“¹³⁹ Nastihuje i jiný způsob, jak hovořit

¹³³ V. Herold, *Pražská univerzita a Wyclif*, str. 30

¹³⁴ Vliv takto pojatých idejí můžeme například konstatovat u Jeronýma Pražského, který řešil kvestii: „*Utrum mundus architipus, qui est multitudo ydearum in mente divina eternaliter relucencium, rerum huius mundi sensibilis sit concausa potissima, ratio et exemplar.* – Zdali svět pravzorů, který je množstvím idejí věčně zářících v boží myslí, těmto smyslovým věcem nejmocnější spolupříčina, rozum a vzor.

¹³⁵ Ideje v duchu Augustinově jsou všemu možnému jsoucímu, jako jejich zákony, míry, váhy, čísla apod.

¹³⁶ É. Gilson, str. 148

¹³⁷ A. Augustinus, *De Trinitate* XV, 14; PL 42, sl. 1077 in V. Herold, *Pražská univerzita a Wyclif*, str. 30

¹³⁸ V. Herold, *Pražská univerzita a Wyclif*, str. 80

¹³⁹ R. Palacz, La „*Positio de universalibus*“ d’Etienne de Palecz, str. 117, in F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, str. 194

o univerzáliích před věcmi (*ante rem*), než je pojetí idejí v boží mysli. Používá pro to termínu tzv. společné myšlenky (*ratio communis*), která je stvořená ve vyšší příčině, jako jsou nebeské dráhy, anebo i v nižších příčinách a pro takové „myšlenky“ používá jména – semenné formy¹⁴⁰, jenž jsou vloženy do věcí.

Vzhledem k tomu málu, co máme k dispozici, nevíme, jakým způsobem v ústním projevu to dále rozváděl náš mistr, ale je možné, že v podobném duchu, jak jsme to předešleli. Další výrok o středních inteligencích nastíní z teologického hlediska, řekne o nich, že jsou to: správcovské duše – *spiritus administratorios*. Jedná se o termín, který jiným způsobem označuje anděly. Bytosti duchovního řádu. Augustin také o nich hovoří a říká, že jsou to nejvznešenější Boží stvoření, avšak není si jist, zdali mají tělo či ne¹⁴¹. Z dalších význačných filosofů užil termínu *spiritus administratorios* Tomáš Akvinský, který jim věnoval svůj spis. Dle něj se vše stvoření řídí podle hierarchie dokonalosti bytí, vycházejí z nejdokonalejších bytostí, čímž jsou andělé, k méně dokonalým, tělesným stvořením.¹⁴² Andělé jsou bytosti netělesné a nemateriální. S tímto názorem se rozchází s pojetím Bohaventury, které říká, že všechno stvořené je složenina materie a formy.

Opět se zdá, že i zde je možný vliv tomismu, protože až o nejnižší inteligenci mistr Petr vztáhne, že je stvořena v čase a v materii. O prvních dvou zmíněných to vyřčené není, tudíž lze předpokládat, že střední intelligence, ať už v podobě idejí, nebo andělů, jsou netělesné a mimo čas.

Zbývá ještě nastínit další určení inteligencí, jakožto hybatelek nebeských drah. Zmínili jsme Origéna, který to takto explicitně formuloval. U Augustina, vzhledem k tomu, že ideje slouží jako zákony, lze to snad také předpokládat, ačkoli ne nutně. Tuto tezi jsme zároveň vyslovili u Jana Buridana, o němž víme, že jeho komentáře byly populární na pražské univerzitě, tudíž je možné, že pojmání středních inteligencí, může mít svůj původ právě zde, i kvůli možnému odkazu na Aristotela,

¹⁴⁰ To je myšlenka pocházející od Augustina. Podle ní všechny věci, které nastanou, jsou již vytvořené Bohem při stvoření, ale neexistují ještě v čase, nýbrž ve formě zárodků (*rationes seminales*), které se vyvinou až v průběhu dějin.

¹⁴¹ É. Gilson, str. 148

¹⁴² Ibid., str. 612

který se ale objevuje v kodexu X E 24 a ne v tomto kodexu. Je zjevné, že takto pojatá druhá intelligence, odpovídá pojetí univerzálií *in causando*, které se shoduje i s učením nominalismu na pražské univerzitě. Intelligence (Verbum, ideje, andělé), jsou hybatelé kosmu a tedy i zároveň příčinou existence. V tomto smyslu nominalisté jsou schopni přistoupit na reálnou existenci obecnin.

Zajímavá je poslední část výroku, ve které je řečeno, že akt pohybu se děje buď skrze samotný intelekt, anebo skrze intelekt a vůli. V tomto ohledu by nám mohlo pomoci poznání, které učinil Avveroes. Dle A Ibn Rušda musí existovat absolutně první princip, který je jednacím příčinou (*causa agens*) všeho a tedy i pohybu. Tím je první nehybný hybatel, označen jako První intelligence, jenž je oddělená (*intelligentia separata*) od všeho dalšího. Tedy existují dva světy. Jak se tedy ony světy propojují? Avveroes vychází z premisy, která se shoduje s Augustínem: „Poznej sám sebe a poznáš stvořitele“¹⁴³ Nejlepší způsob jak poznat první inteligenci, je poznat intelekt. Užívá zajímavého argumenty, čímž dokazuje existenci oddělených inteligencí: „každá intelligence je identická s tím, co ona sama poznává.“¹⁴⁴ Tím elegantně došel k poznání, že Bůh poznává jenom sám sebe, protože jeho esence je absolutně perfektní. Poznává se jenom skrze intelekt. Ale víme, že je zároveň příčinou všeho dalšího, proto jemu nejbližší je intelligence, která je složená z poznání a vůle. Bůh je šťastný jen sám ze sebe, kdežto vše další nemá plnou radost, pokud neproudí z něj. Proto je i nezbytná složka vůle, která touží spojit se s bohem. Bohu nejbližší je tzv. druhá intelligence hybatelka (*intelligentia motrice*), která dává pohyb všem dalším inteligencím v hierarchii univerza. Od ní pochází pohyb níž a níž až dojdeme k nejnižší inteligenci.

4.3 Pojem nejnižší intelligence

Stále porovnáváme pojetí inteligencí s novoplatónskou hierarchií světa a zbývá nejnižší – *intelligentia infima*. O ní jednoznačně vypovídá naše kvestie, že:

¹⁴³ Ibid., str. 417

¹⁴⁴ Ibid., str. 418

„infima seu spiritus rationalis dicit anima humana“

Nejnižší (intelligence) neboli duch myslící je nazvána lidská duše. Musíme se tázat, jakým způsobem může být pojmána lidská duše. Víme, že Petr se často odkazuje na pojetí duše u Aristotela, jehož vliv jsme zároveň konstatovali u Plotínského chápání psyché, u kterého však duše není subjektivní, ale rozumí se jako světová duše, jejíž funkce je produkovat smyslové věci a zároveň je udržovat. Ovšem je očividné, že vše smyslové podléhá řádu vzniku a zániku. Stejně tak i lidská duše je zároveň netělesná – tedy je ve vztahu k Jednomu, ale také zároveň je tělesná, tedy podléhá zkáze. Toto schéma je podobné vztahu mezi intellectus agens a possibilis. U Augustina je to podobné, až na jeden zásadní předpoklad: u Plotína je lidská duše v Jednom a touží se k němu vrátit, aby to vyznělo ještě důrazněji; duše je Jedněm, když vše je Jedno, musí být duše taky.¹⁴⁵ U Augustina jednoznačně musíme konstatovat, že lidská duše je obrazem Božím, ale už obtížněji se formuluje věta: lidská duše je soupodstatná Bohu. O člověku Augustin říká, že je složeninou duše a těla, čímž se vůbec neliší s novoplatónským náhledem, ačkoli pro Augustina neplatí, jako tomu je pro většinu novoplatoniků, že materie je špatná. Dalším bodem, ve kterém se Augustinovo pojetí liší, je subjektivní pojetí duše. Bohužel k tak hluboké sondě nemůžeme dojít z toho, co nám říká naše kvestie.

Pro definici duše Mistr Petr nejdříve vychází z teologického pojetí. Podle něhož je duše *„vdechována tvořením a tvořena vdechováním“*, s čímž se pravděpodobně odkazuje na Řehoře z Nanzýanu. Jedná se o myšlenku z Genesis, která říká, že člověk vstoupil do své existence skrze vdechnutí Boží. Z filosofického hlediska už jsme to z části vyložili, ale ještě zbývá další část kvestie, u které není zcela zjevné, zdali se stále pojednává o lidské duši, anebo se Petr pokouší o jiné uchopení ducha myslícího. Pravděpodobnější se mi jeví první varianta, protože říká, že duše se dělí na stvořenou (*creata*) a nestvořenou (*increata*). Tuto tezi by i podporovalo tvrzení,

¹⁴⁵ V tomto duchu rozvíjel myšlenky Jan z Damašku, který tvrdil, že Bůh je stejného druhu, jako je člověk. Spor mezi pojetím Augustina a Jana z Damašku (Plotína) řešil ve svých sentencích Petr Lombardský. Augustin zastával názor, že boží osoby jsou jedna a tatáž esence, ale každá v jiném způsobu (persona), kdežto Jan z Damašku argumentuje, že vše je společné a podřízené Bohu. Srov. O. Pavlíček, *Scutum fidei christianané: The Depiction and Explanation of the Shield of Faith in the Realistic Teaching of Jerome of Prague in the Context of his Interpretation of the Trinity*, str. 81

které o této nejnižší inteligenci mistr Petr prohlásil, že je *creatus duplex*. To by mohlo znovu odkazovat na Aristotela¹⁴⁶ a jeho dvojí rozdělení rozumu (intelligence), jako na jednu aktivní (*intellectus agens*) složku, která je nesmrtelná, netělesná - a tedy nečasová a na druhou pasivní inteligenci (*intellectus possibilis*). O této inteligenci Petr říká, že je hmotný duch (*spiritus materialis*). Tato duše je spojena se světem a je ponořená v čas. Její pasivní složka spočívá v tom, že receptivně přijímá smyslové vjemy (jako látku). Ocitujme zde, ještě jednou¹⁴⁷ samotného Aristotela, ať máme přesné srovnání: „Rozum je vskutku jednak takový, se stává vším¹⁴⁸, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, jako na příklad světlo.“¹⁴⁹ Z toho jasně vyplývá, že činný rozum vlastně dává vidět věci (jako světlo), kdežto pasivní složka je zpracovává. Komentátor Aristotela, uveden slovy Dantovými: „*che il gran commento feo*“¹⁵⁰ (jaký veliký komentář učinil) Averroes nejvíce ovlivnil scholastické pojmání duše. Avveroes vychází z premisy, která se shoduje s Augustínem: „*Poznej sám sebe a poznáš stvořitele*“¹⁵¹ Nejlepší způsob jak poznat první inteligenci, je poznat lidský intelekt. V hierarchii bytí je příčina všeho lidského intelektu nám známý *intellectus agens*, který řídí všechnu materii, dává ji formu a tím i život. Zároveň je od ní oddělený (*separatus*), je to čistá forma. Zde je důležitý motiv, *intellectus agens* je stejný pro všechny lidi, stejně jako je světlo pro oči. Člověk je vybaven jen možným intelektem (*intellectus passivus*), který zaniká s tělem. Aby měl svůj obsah, musí být „ozářen“ od aktivního. Vztah mezi těmito intelekty produkuje intelekt, pro který Ibn Rušd používá termín: **intellectus materialis**. Paradoxně tento intelekt není tělesný, protože materie je pro něj obsah, možnost (*possibilitas*). A z toho důvodu i tento intelekt je společný všem lidem. Je možné, že odkud vychází mistr Petr pro pojetí nejnižší inteligence jako *spiritus materialis*. Zároveň by to potvrdila důležitá poznámky mistra Petra, že intelekty jsou od sebe oddělené, to shodně říká Aristoteles, stejně tak to zdůrazňuje Ibn Rušd.

¹⁴⁶ Nebo na jeho komentátory.

¹⁴⁷ Srov. poznámka v třetí kapitole č. 100

¹⁴⁸ tj. receptivní složka duše.

¹⁴⁹ Aristolés, *O duši*, 430a 10

¹⁵⁰ É. Gilson, str. 410

¹⁵¹ Ibid., str. 417

Vzhledem k řečenému, můžeme konstatovat vliv Aristotelův, nejspíše v podobě jeho komentářů, pravděpodobně vycházejících od Avveroa, na kterého se i v jiné části odkazuje mistr Petr. Ostatně i u zmíněného Plotína jsme konstatovali, že jeho pojetí se velmi přibližuje Aristotelově. Rozhodně by bylo zajímavé probádat buridanovské komentáře, ale zatím k tomu nebyla příležitost.

Na základě této části, jsme se pokoušeli hledat kořeny myslícího ducha, které by mohli vycházet z novoplatonismu. Zároveň u pojmu nejvyšší inteligence jsme chtěli prokázat vliv tomismu. Z doposud řečeného, lze prozatím tyto hypotézy potvrdit.

4.4 Pojetí esence a problém univerzálií

V úvodu jsme zmínili, že pražské učení se nerozcházelo tolik ohledně uznání platnosti univerzálií, i nominalisté byli nuceni akceptovat existenci obecní *ante rem*, jakožto příčinnosti věcí, protože jinak by tím i odpírali křesťanskému pojetí Boha - stvořitele a tedy příčiny jsoucího. Ani spor nebyl na druhé straně, totiž v pojetí univerzálií *post rem*. Hlavní spory tkvěly v tzv. střední cestě, v pojetí univerzálií *in re sive in essendo*, které původně pochází od Abelarda, ale do Čech se nejpravděpodobněji dostalo skrze Wyclifa. V tomto pojetí se nauky nejvíce rozcházely. Nastiňme si zde, v jakých bodech se lišily a kde byl problém. Poté se nám snad podaří lépe postihnout druhou část věnovanou problému esence v naší kvestii. Začneme nejdříve s pojetím u mistra Jana Husa, který řešil kvestii s názvem *Utrum omne testimonium fidei christiane sit verum et credibile menti sane*). Mimo jiné, na této kvestii se jasně vyslovil, jaké pojetí univerzálií je správné. Pro úplnost bude nejvhodnější ocitovat její důležitou část: „*Patet quia testimonium fidei christiane est, quod terra et aqua produserunt animancia secundum genus suum et in genere suo secundum species suas et in species suas, Gen. 1°. Sed per genera et species non possunt intelligi genera et species post rem, sicut sunt termini humani vel conceptus, quia non secundum tales produserunt illa animancia, nec possunt intelligi genera et species ante rem in exemplando, sicut sunt ydee in mente divina cum terra et aqua non produserunt animancia*

*in illas ydeas et secundum illas. Igitur oportet intelligi in re genera et species animatorum in essendo.*¹⁵² Dle Husa je živočich stvořený podle svého rodu a druhu. Ale je otázka, jakým způsobem je pojímat, protože kdyby rody a druhy byly za věci (*post rem*), byly by jen lidskými termíny neboli pojmy. Z toho by nemohl vzniknout živý tvor. Ani však nejsou rody a druhy před věcmi (*ante rem*) jako vzory, protože země a voda nevytvořily živočicha podle idejí. Z toho důvodu je zřejmé, že vzory a druhy je třeba pojímat ve věci, tedy v bytí živočicha (*in essendo*). Odtud je také jasné, proč je Hus označován za umírněného realistu. Rody a druhy existují, ale ve věci.

Oproti tomu autorita pražské nominalistické školy Marsilius z Inghen uznával dvojí pojetí obecnin – *in predicando* (jakožto pojmy v mysli) a *in causando*. Co ovšem nominalisté neuznávali, bylo pojetí univerzálií *in essendo*. František Šmahel říká, že zmíněný mistr Marsilius rozlišuje dva výklady univerzálií *in essendo*, jeden Platónův („*quod essent quiditates separate a singularibus*“) a druhý Alberta Velikého i Tomáše Akvinského („*quod universalia non essent separata, sed essent in rebus singularibus inseparabilia ab eis*“)¹⁵³. Platónovo pojetí je známé – obecniny jsou oddělené od jednotlivin. Definice od Alberta a Tomáše je definicí *universalia in rem*, – obecniny jsou v jednotlivých věcech a nejsou od nich oddělené, což je i směr, kterým se ubral mistr Jan Hus.

Další náhled k tomuto rozčlenění dává pražský mistr Jan z Münsterbergu, zastánce umírněného realismu, který dělí univerzálie; jedny na logické a druhé na reálně existující. Logické jsou v úsudku (*in enunciando*) a v rozčleňování (*in distribuendo*). Naopak reálné dělí na *universale causando, in essendo et in participando*. Tím zajímavě upozornil na různé pojetí reálné existence univerzálií: buď jsou jako příčiny, nebo existují univerzálie ve věci (*in essendo*) a ve třetím způsobu jsou v účastenství (*in participando*), čímž bude míněno Platónovo pojetí idejí a jejich vztahu k smyslovému světu. Nejvíce signifikativní je přímo jeho poznámka: „*universale in essendo dicitur, si esset una natura in multis, scilicet ens unum, quod esset raliter in*

¹⁵² Kvestie UOTE, vydal J. Kejř, Magistri Iohannis Hus Quaestiones, str. 8, in F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*

¹⁵³ Z díla M. Markowski, *Problematika uniwersaliów*, str. 80 – 85, in F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, str. 192

multis.“¹⁵⁴ Univerzálie *in essendo* označuje jednu přirozenost pro mnohé, která existuje reálně v mnohém. Což je velmi podobné tomu, co řekl mistr Jan Hus.

Vyslechněme k tomu ještě anonymní opoziční názor pocházející od polských nominalistů z Krakova roku 1406, kteří striktně odmítají existenci univerzálií. Kritizují dvoje pojetí univerzálií. Zmíněné Platónovo¹⁵⁵: „*quod esset distinctum a quolibet individuo et esset principium omnium suorum individuorum*“, které nám říká, že obecnina je oddělená od jednotliviny, ale zároveň je jeho příčinou. A druhé pojetí, zaměřené proti Wyclifovi a jeho stoupencům: „*Alii ponunt universale, quod esset una essentia et esset omnia sua individua et esset in quolibet individuo divisam. Istam invenit Wiclif et ista videtur esse magis erronea quam prima*“¹⁵⁶. V němž odsuzují předpoklad, že obecnina je jedna esence, která je rozdělená ve všech svých individuích¹⁵⁷. A dodávají, že ta myšlenka přišla od Wyclifa a je zřejmé, že je ještě více chybná než ta předchozí.

Tyto různá stanoviska by nám mohli pomoci v tom, jakým způsobem chápal pojetí esence mistr Petr z Letovic. Zatím jsme definovali ducha myslícího, ale zbývá druhá část otázky, a to zdali esence je stejná v rozumu, paměti a vůli. Již z takto formulované otázky je zřejmé, že jsme se ocitli v pojetí univerzálií *in essendo*, protože jinými slovy, mistr Petr se ptá, existuje jedna esence pro mnohé? Po přečtení kvestie víme, pro jaké řešení se rozhodl. V naší kvestii se předkládají dva způsoby výkladu. V prvním případě vychází mistr Petr s premisou; essence = bytí věci. Dokazuje to tak, že bytí jsoucího je:

„quod est esse sive sit permutabilem substantiale sive actualem, et tunc sunt idem videlicet esse et essentia.“

Toto bytí je proměnlivé neboli aktuální podstaty. Zde je esence a bytí totéž. Pro vyjádření této skutečnosti je tu použité přirovnání typu: být bílým je bělost. Bělost

¹⁵⁴ F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, str. 193

¹⁵⁵ Dokonce mistr Benedikt Hess z Krakova si to velmi ostře namířil proti Platónově koncepci, o níž řekl: „*Monstruosum est enim hoc.*“

¹⁵⁶ Z díla M. Markowski, *Problematika uniwersaliów*, str. 92, in F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, str. 193

¹⁵⁷ Podobně jako u Jana Münsterbergu - jedna přirozenost pro mnohé.

zastupuje esenci věci a v tomto případě hovoří o kvalitě věci a být bílým vyjadřuje aktuální stav jsoucího. Nejvýstižněji je to vyjádřeno tímto stanoviskem, ve kterém zároveň formuluje jakého charakteru je esence:

„quidditas rationalis rei dicit eius essentia, secundae humanitas hominis esset eius quidditas seu essentia“

Esence je covitost věci. Tedy, když se ptáme otázkou – CO JE? Pak podstatou (covitostí) je esence. Důležitá je formulace toho, že se ptáme po věci myšlené (*rationalis*). Ergo - u myšlené věci je covitost nazvaná její esence, podle čehož je řečeno, že *humanitas* (jako myšlenka, rationes - obecnina) je člověku (jednotlivci) jeho covitost neboli esence. Toto pojetí není zcela totožné s těmi zmíněnými výše. Ale můžeme říci, že zde esence rozhodně není *ante rem*, což dobře dotvrzuje další část výroku, která svými logickými argumenty se podobá Husovým argumentům z kvestie UOTF:

„Sor essentialiter est homo et quidditative est homo, et homo essentialiter est animal, quod non esset unum nisi esse hominem, vel humanitas esset vel essentialter vel quidditas.“

Neboť člověk je do své esence a do své podstaty člověkem. Pokračuje dále, avšak co do bytnosti je člověk také živočich, který by nebyl jeden (ve smyslu obecniny, rodu), kdyby nebylo člověka jako jednotlivce. Čímž říká, že rod a druh nemůžou existovat před věcí (jako idea), nýbrž jsou k ní vztaženi. Zakončuje to tezí, že esence lidskosti, bytnosti a covitosti, je ta samá. Co tu zatím neřeší je, zdali esence existuje reálně ve věci, či jen jako pojem, protože jasně říká, že covitost je myšlená. Nemusí to však znamenat, že její existence je jen v mysli. Anebo se můžeme ptát ještě jinak, jakým způsobem se od sebe liší rod a druh, když jsou stejné? Protože zatím z toho vyplývá, že obecné a i jednotlivé jsou totéž, což je stanovisko, které například jasně odsuzuje

mistr Jan Hus¹⁵⁸. Na to nám odpoví až *noto tertio*.

Podívejme se na druhé pojetí. V tomto případě je esence pojímána ve smyslu *ante rem*, tedy ocitáme se v krajní pozici realismu, protože o ní řekne:

„Secundo modo capitur essentia pro re absoluta pro aliquo gradu essendi sine limitatione per aliquam formam ad aliquam genus vel ad aliquam speciem secundae abstractum habemus quod est ens“

Druhým způsobem je chápána esence odděleně od věci. Je před věcí a můžeme ji vnímat jako absolutní, protože není vztažená a omezená k jakémukoli stupni bytí, ať už skrze nějakou formu, nebo rod či druh. A takto odtažitá esence, je to, co je skutečně jsoucí. A demonstruje to následovně:

„tunc naturaliter prius est ens absolute sive contratione et limitatione ad aliquod genus vel ad aliquam speciem.“

Vychází z toho předpokladu, že přirozeně dřívější je absolutní jsoucno, které není omezené k nějakému rodu či druhu. Pravděpodobně toto absolutní jsoucno je myšleno jako ideje u Platóna, pro kterého ony představují skutečnou jsoucnost. Máme zde pozici předpokládající esenci, která existuje před věcí (*pro re, ante rem*) a logicky není ve věci (*in essendo*), jako tomu bylo v předchozím případě, kde esence je přímo vtažená do věci (*contracta*). V tomto pojetí se ocitáme u krajního realismu. Zajímavým způsobem tuto skutečnost vyjádřil mistr Petr, když dodává v *correlarium secundum*:

¹⁵⁸ M. Jan Hus ve svém komentáři *Super quatuor Sententiarum* Petra Lombarda odsoudí dvě chybné pojetí univerzálií. O prvním řekne, že: „*Unde sicut Aristoteles tangit opinionem antiquorum de universalibus dicens, quod quidam dixerunt, quod **universale et singulare penitus idem**. Ne re nec ratione unum diffens ab altero*“ Což je podobné tomu, co říká mistr Petr, a pak odsuzuje druhé pojetí: „*quod **differunt essencialiter et secundum rationem***.“ Tedy, že jedna věc (např. obecnina) se liší od druhé (jednotlivina), co do své bytnosti. Citováno z Václav Flajšhans, Marie Komínková (edd.), *Spisy M. Jana Husi*, díl 4: *Super IV Sententiarum*, Praha 1904, str. 150 (I, dist XXXIII., 3), in F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, str. 196

„Sed notum est quod res sic habens subtili(a) priori non est directe in predicamento.“

Pokud se mi zdařilo tuto část správně přečíst a tím i přeložit, pak je zde řečeno, že esence jako absolutní jsoucnost (idea), která pro svoji „jemnost“ není přední v určování, jako tomu je u rodu a druhu, protože není tak zjevná. Ptáme – li se v Platónském duchu po podstatě věci, pak vždy dřívější bude určení rodu a druhu, než dopátrání se ideje věci.

Mistr Petr vyložil obé pojetí, ale doposud se nevyjádřil k tomu, které je podle něj to správné. Prvním způsobem nám bylo řečeno, že esence je vztažená do věci, respektive je věcí, kdežto v druhém, že je mimo věc. Ve svém třetím correlariu napíše, že takto pojatá esence je základem a fundamentem všech věcí, ovšem již neřekne, jaké pojetí to je.

4.5 Pojetí rozumu, paměti a vůle

Pokročme tedy dále ve výkladu toho, k čemu se má esence vázat, tj. k **rozumu, paměti a vůli**. Ve třetí poznámce (*noto tertio*) Petr z Letovic pravděpodobně užívá argumentu tzv. **formální distinkce**¹⁵⁹ (*distinccio formalis*), který se shoduje se scotistickou koncepcí. Jedná se o vztah mezi obecninou a jednotlivinami. Tímto způsobem to přdestřel:

„Illud vel illa dicunt substantialiter vel essentialiter esse eadem ubi unum est de intrinsecitate alterius“

Pokud jedna věc vychází vnitřní podstaty druhé, pak z toho vychází jednoduchá konkluze:

„genus est de quidditate suae speciei e species de quidditate sui individui.“

¹⁵⁹ František Šmahel k tomu říká, že kategorie formální distinkce má dosti závažné místo ve spisech pražských wyclifitů.

Rod je covitostí svého druhu a druh je covitostí svého individua. Esence je stejná, jak pro rod, druh a i pro individuum. Není to zde řečeno explicitně, ale aby toto pojetí nebylo chybné, pak musí existovat mezi obecninou a jednotlivinou nějaký rozdíl¹⁶⁰. V předcházející poznámce jsme citovali mistra Jana Husa, který odsoudil pojetí říkající, že obecnina a jednotlivina jsou totéž. Jaké je tedy z toho východisko? Ocitujme opět mistra Jana: „*Sed tertia media dicens, quod universale et suum singolare sunt idem essentialiter et differunt ratione sive formaliter. Nam idem sunt homo specificus et Sortes, quia eadem essentia, sed alia est ratio hominis specifici, quia predicabilitas de multis, alia vero ratio Sortis, quia individualitas.*“¹⁶¹ Tato citace nám shrne jednoznačně, které je správné stanovisko. Obecnina a jednotlivina jsou co do podstaty stejné, ale liší se po stránce myšlenkové neboli formální. Je samozřejmě na místě se tázat, zdali mistr Petr zastával toto řešení, protože to nevyjádřil explicitně, ale je to pravděpodobné. Co by to mohlo potvrdit je, že užívá termínu „*intrinsicitate*“, který používal také pro vyjádření vztahu jednotlivin a obecnin Jeroným Pražský a i v návaznosti na něj, pojetí rozumu, paměti a vůle jakožto analogie k trojici, nám to potvrdí. Nejvýznamnější je fakt, že za předpokladu kladného řešení naší kvestie, a prozradíme, řešení je kladné, musí existovat mezi rozumem, pamětí a vůlí distinkce, ale pouze formální a ne jiná, protože opačně by každý z vyjmenovaných byl svou vlastní esencí, odloučený od druhých. O tomto pojetí mistr Petr jednoznačně řekne, že je špatné.¹⁶²

¹⁶⁰ Ota Pavlíček tuto skutečnost postihl u Jeronýma Pražského: „A formal distinction is present both between anything that is essentially or intrinsically (essentialiter vel intrinsece) necessary for the being of something else.“ Citováno z O. Pavlíček, *Scutum fidei christiananē: The Depiction and Explanation of the Shield of Faith in the Realistic Teaching of Jerome of Prague in the Context of his Interpretation of the Trinity*, str. 71

¹⁶¹ Václav Flajšhans, Marie Komínková (edd.), *Spisy M. Jana Husi*, díl 4: *Super IV Sententiarum*, Praha 1904, str. 150 (I, dist XXXIII., 3), in F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, str. 196

¹⁶² Pro zpochybnění tohoto pojetí užívá argumentace: „*Correlarium tertium non sequitur hi sunt substantialiter eadem essentia singularis igitur unum est reliquum quia alias patri in divinis esset filius et in creatis ratio esset voluntas etc.*“. Není pravdou, že by ony (schopnosti myslícího ducha) byly podstatně každá jednotlivou esencí a tak by byl jeden od druhého oddělený. V tomto bodě mistr argumentuje, říká: protože pak by v trojici byl otec synem a ve stvoření duch svatý synem apod. Zde je jedna zvláštnost, pokud každá „vlastnost“ má svoji vlastní esenci, proč by hrozilo, že se zamění? Spíše naopak! Musíme mít na paměti, že mistr Petr hovoří o tzv. druhé intenci neboli druhé substanci, tedy nehovoří o individuální specifičnosti, ale o společné přirozenosti – není zde řeč o zaměnění jedinečné existence, ale zaměnění společné esence. I přesto se v tomto výroku nalézají kontradikce. Je jasné, proti čemu se zaměřuje; za předpokladu, že by v boží trojici každý byl svou esencí neboli svojí přirozeností, pak by z toho vyplývalo, že by byli tři bohové. Předpokládám, že i z toho důvodu odsuzuje

Mějme na paměti tuto skutečnost, protože připravuje půdu pro objasnění vztahu mezi rozumem, pamětí a vůlí a duchem myslícím. Pro vyjádření této skutečnosti se mistr Petr opírá o analogii v rámci trinitárního dogmatu. Než k tomu dojde, tak ve čtvrtém pojednání (*noto quarto*) říká, že nic není v celém univerzu vyššího než trojice. Demonstruje to na základě spisu De Caelo od Aristotela, z první kapitoly, vyzdvihující nauku Pythagorejců o třech dimenzích, kterou ovšem přenáší do křesťanského pojetí. Tím demonstruje, že chápání Boha jako trojice je jediný správný. Krásně je to vyjádřené na úplném závěru kvestie:

„Primo capitulo caeli nichil est perfectum nisi trinitas totum universum rationalis est perfectum ad perfectionem uniuscuiusque requiruntur tria substantia virtus et (operatio).“

Nic není dokonalé až trojnost veškerenstva. V návaznosti na to, mistr Petr pokračuje svojí poslední poznámkou (*quinto noto*), ve které hned první větou naznačuje, jakým způsobem vyřeší znění kvestie, když řekne: *„paměť není nic jiného než duch myslící, který sám sebe upamatovává.“* Pro to, aby to dokázal, opírá se o citaci z Aristotelova spisu O paměti. Nejdříve nastíní filosofický náhled na paměť, kterým se zde nemusíme ani tolik zabývat, protože nemá takový význam k vyřešení kvestie, jako má druhý; teologický náhled na paměť, rozum a vůli - tím je analogie.

Zjevně se odkazuje na učení Augustinovo. Jeho pojetí je založené v tom, že Bůh zanechal ve stvoření svůj obraz, hlavně v duši člověka¹⁶³. A na základě toho obrazu je možné odhalit stejnou strukturu, jaká se nalézá v Trojici¹⁶⁴. Je to podmíněné tím, že kdyby v člověku nebyl obraz boží, byla by všechna ta přirovnání prázdná. To je důležitý motiv říkájící, že na základě stvořených věcí je možné přiblížit se k Bohu. Nejsnáze skrze poznání sama sebe, tj. vlastní duše¹⁶⁵.

toto pojetí rozdílné esence, ale způsob tohoto podání je zvláštní.

¹⁶³ Jak krásně říká Augustin ve Vyznání: *„tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum.“* (Je něco v člověku, co ani nezná sám duch člověka, který je v něm. Zatímco ty, Pane, znáš z něj vše, protože jsi ho stvořil.) Augustin, *Confessionum*, X, V 7

¹⁶⁴ E. Gilson, str. 146

¹⁶⁵ Augustin vnáší pěkný motiv, když říká, že lidé raději prozkoumávají celý svět, než aby poznali hloubku své duše. *„Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos laptus fluminum et Oceani“*

Z toho vychází i naše kvestie. Paměť je přivlastňována Otci a rozum Synu a vůle Duchu Svatému. Zde mistr Petr vnáší důležitou definici rozumu; je to schopnost sama sebe pojmát (*se intedendi*). Tento argument pak aplikuje na všechny potence Boží. Shodně s augustinským pojetím říká, že vůle je láska mezi Otcem a Synem, což je obraz Ducha Svatého. Vraťme se nyní k položené otázce kvestie: je tedy myslící duch stejné esence, jako je rozum, paměť a vůle? Pro to, aby otázka byla řešena kladně, odpověď je jasná, musí být stejné esence. To potvrzuje i první závěr kvestie:

„<Conclusio prima>, memoria ratio et voluntas sunt idem spiritus rationalis, probatur sic quia spiritus rationalis sufficienter se memoratur intelligit, et tunc se esse igitur illae potentia sunt spiritus rationalis, tenet congrua quia ex actibus talibus cognoscuntur potentiae igitur conclusio vera.“

Rozum, paměť a vůle mají tutéž esenci, jakou má myslící duch. Dokázal to následovně; protože duch rozumný sám sebe upamatovává, tedy užívá schopnosti (*potentiae*) paměti je sám touto schopností. Stejně tak, když myslí a chce, je touto schopností. Závěr je jasný: schopnosti ducha rozumného (Boha), v podobě jeho atributů - paměť (otec), rozum (syn) a vůle (duch), jsou on sám. Tedy, Bůh je jen jedna esence. Ještě lépe je to vyjádřeno v *conclusio secunda*:

„spiritus rationalis sufficit se memorari et intellegere et velle esse igitur sunt sibi intrinseca, congrua est bona.“

Duch myslící sám sebe úspěšně pamatuje a pojmá a chce být; tyto schopnosti jsou mu vnitřní (vlastní). Proto je závěr pravdivý. Petr z Letovic užívá pěkného argumentu, který se dá shrnout jednoduchou konkluzí: pokud sám sebe upamatovávám, pojmám a chci; pak jsem.

Užijeme – li analogie, platí, že: *duch myslící je rozum, paměť a vůle*, nebo

můžeme říct: *Bůh je Otec, Syn a Duch Sv.* Jeroným Pražský ve svém známém obraze „Štítu víry“ užívá další analogie: *člověk je Augustin, Jeroným a Ambrož, anebo živočich je orel, lev a býk*. Co všechny tyto zmiňované spojuje je, že mají jednu esenci. Tím jednoznačně Mistr Petr odsuzuje ve svém druhém závěru pojetí říkající, že by schopnosti ducha rozumného byly případy:

„<Conclusio secunda> memoria ratio et voluntas, non est vel non sunt accidentia alicuius spiritus rationalis“

A zároveň víme, že nepřijímá to pojetí, které by rozlišovalo ducha rozumného a jeho schopnosti (*potentiae*) na jednotlivé esence¹⁶⁶. Jak jsme naznačili výše, zbývá jeden problém. Mistr Petr jasně nedefinuje, čím se od sebe schopnosti odlišují, když mají jednu společnou esenci. Pokud by mistr Petr neuznával žádnou výlučnost mezi pamětí, rozumem a vůlí, tedy mezi otcem, synem a duchem, pak by za **a)** tvrdil, že není trojjediný Bůh a za **b)** odporoval by svému tvrzení, že nejdokonalejší je trojice. Z toho důvodu se domnívám, že zde uplatňuje formální distinkci, či teologicky řečeno personalistickou distinkci. Tedy je jedna společná esence lišící se ve svých projevech (formě). V tomto případě i my můžeme prohlásit: *et per consequens conclusio vera*.

¹⁶⁶ Viz pozn. č. 164

Závěr

Závěrem bych rád podotkl, že předem stanovené cíle byly splněny, ale ne zcela. Rozhodně můžeme konstatovat, že odkaz mistra Petra z Letovic se nám povedlo více poodhalit. Cílem práce bylo vytvořit kritický přepis kvestie, což se zdařilo. Podotýkám, že se stále jedná o kritický přepis, tedy ačkoliv jsem se snažil co nejvíce eliminovat výskyt chyb, je možné, že se tam stále vyskytují. Druhým cílem byl překlad kvestie. Je zjevné, že samotný překlad má po slohové stránce veliké mezery, což je ovšem dáno snahou zachovat co nejautentičtější znění originálu, proto i těžkopádnost překladu. Také je třeba vzít v potaz i jiné varianty čtení, které jsou zmíněny v poznámkách přepisu. Věřím, že poznatky z metodologie byly užitečné při zpracovávání této kvestie, ať už během přepisu, překladu či komentáře.

Samotná kapitola je komentář. Jehož cílem bylo vyložit kvestii a doufám, že tomu požadavku jsem z části vyhověl. Problém je, že výklad je omezen jen na ty nejdůležitější pasáže, které se týkají přímo řešení kvestie. Proto by nebylo bez zajímavosti dopodrobna se zabývat jednotlivými částmi a pokusit se i dopátrat přímých zdrojů citací, ze kterých mistr Petr z Letovic čerpal. Spíše jsem se snažil postihnout intenci kvestie a vyložit ji v jejím rámci. Přesto i v tomto ohledu zbylo pár otazníků.

Jako další krok k bádání by bylo zapotřebí prozkoumat do větší hloubky myšlenkový kontext pražské univerzity vzhledem k odkazům jiných kvestií, nejen od českých mistrů, ale zároveň i zahraničních. Důležité by bylo konfrontovat tuto kvestii s opozičními nominalistickými názory, které dosud čekají z velké části na jejich zpracování, což by i mohl být další směr, kam pokročit v rámci i nad rámec této kvestie.

Seznam použité literatury

Rukopisy:

Praha, Národní knihovna České republiky

Rkp. UK Praha X H 18, fol. 119r – 120v,

Rkp. UK Praha X E 24, fol. 339b - 340v

Primární literatura:

Agostino, *Le confessioni. Testo latino a fronte*, edd. M. Bettetini, Einaudi, 2005

Aristotelés, *O duši*, Jan Laichter, Praha 1942

Aristotelés, *O paměti*, Ed. Richard Sorabji, Trans. Martin Pokorný, Rezek, Praha 1955

Herold, Vilém, *Pražská univerzita a Wyclif*, Praha 1985

Herold, Vilém, *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*, OIKOYMENH, Praha 2011

Herold, Vilém, "Platonic Ideas and "Hussite" Philosophy", Trans. Zdeněk V. David In *Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol. 1, Ed. Zdeněk V David and David R. Holeton, Praha 1996, 13 - 17

Jeroným Pražský, *Magistri Hieronymi de Praga Quaestiones, polemica, epistulae* / edd. František Šmahel, Gabriel Silagi, Turnhout Brepols, 2010

Kejř, Jiří, *Kvodlibetní disputace na Pražské univerzitě*, Praha 1971

Kejř, Jiří, *Quodlibetní kvestie kodexu UK X E 24*, 1955, s. 216 – 221; 79, 1956, s. 63 – 70, 228 – 233

Kejř, Jiří, *Struktura a průběh disputace de quolibet na pražské univerzitě*, AUC – HUCP, 1960, s. 17 – 44

Pavlíček, Ota, "Scutum fidei christianané: The Depiction and Explanation of the Shield of Faith in the Realistic Teaching of Jerome of Prague in the Context of his Interpretation of the Trinity", in *Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol. 9, Ed. Zdeněk V David and David R. Holeton, Praha, 72 - 97

Spunar, Pavel, *Repertorium auctorum Bohemorum propectum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans*, díl 1, Wroclaw – Warszawa – Krakow – Gdansk, 1985

Šmahel, František, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, Argo, Praha 2010

Sekundární literatura:

Bartoš, F. M., *Půlstoletí husitského bádání*, Praha 1935

Eco, Umberto, *Trattato di semiotica generale*, Studi Bompiani, Milano 2008

Gilson, Étienne, *La filosofia nel Medioevo*, BUR alta fedeltà, Bergamo 2012

Peirce, Charles, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* / Ed. John Deely, Cambridge: Harvard Un. Press, 1994

Petrucci, Armando, *Breve storia della scrittura latina*, Bagatto Libri, Roma 2006

Sebeok, T. A., *The sign science and the life science*, in *Applied Semiotics / Semiotics Applique* 6 / 7, 1999, 85 – 96

Cor^{um} 1^{um} 1^{um} Effect^{us} p^{ro} capta alij p^{ro} alij a^{ut} d^{icitur} a^{ut} q^{uod}
iⁿ q^{uod} p^{ro} d^{icitur} a^{ut} q^{uod} p^{ro} q^{uod} d^{icitur} t^{em}p^{or}e f^{or}m^{is} iⁿ a^{ut} q^{uod}
p^{ro} q^{uod} d^{icitur} iⁿ q^{uod} d^{icitur}

Cor^{um} 2^{um} 2^{um} Effect^{us} 2^{us} capta n^{on} est directe iⁿ a^{ut} q^{uod} p^{ro} p^{ro} p^{ro}
q^{uod} n^{on} alit^{er} p^{ro} est q^{uod} p^{ro} q^{uod} q^{uod} n^{on} p^{ro} iⁿ q^{uod} t^{em}p^{or}e
ad genus al^{iter} p^{ro} q^{uod} n^{on} est q^{uod} res p^{ro} q^{uod} p^{ro} iⁿ q^{uod} p^{ro}
n^{on} est directe iⁿ p^{ro} t^{em}p^{or}e

Cor^{um} 3^{um} 3^{um} Effect^{us} p^{ro} capta est basis 2^{us} fundam^{en}tu^m o^{mn}i^{um}
q^{uod} d^{icitur} f^{or}m^{is} iⁿ p^{ro} t^{em}p^{or}e

E^{ss}e n^{on} o^{mn}i^{um} iⁿ illa d^{icitur} p^{ro} iⁿ effect^{us} esse ead^{em} n^{on}
v^{er}u^m est de iⁿ t^{em}p^{or}e alit^{er} p^{ro} q^{uod} t^{em}p^{or}e n^{on} p^{ro} esse esse
n^{on} q^{uod} n^{on} iⁿ illa p^{ro} iⁿ t^{em}p^{or}e iⁿ effect^{us} iⁿ q^{uod} illo a^{ut} q^{uod}
n^{on} illis a^{ut} q^{uod} talis res nequa^m p^{ro} iⁿ q^{uod} t^{em}p^{or}e effect^{us} p^{ro}
p^{ro} q^{uod} est de q^{uod} p^{ro} p^{ro} 2^{us} p^{ro} de q^{uod} p^{ro} iⁿ d^{icitur}
2^{us} n^{on} o^{mn}i^{um} q^{uod} p^{ro} iⁿ t^{em}p^{or}e esse t^{em}p^{or}e 2^{us} m^{ax} p^{ro} q^{uod} d^{icitur}
r^{ati}oⁿat^{ur} n^{on} d^{icitur} t^{em}p^{or}e f^{or}m^{is} iⁿ q^{uod} t^{em}p^{or}e d^{icitur} t^{em}p^{or}e
est iⁿ t^{em}p^{or}e d^{icitur} m^{ax} p^{ro} p^{ro} d^{icitur} m^{ax} p^{ro} d^{icitur} m^{ax} p^{ro}
originalia m^{ax} p^{ro} d^{icitur} t^{em}p^{or}e t^{em}p^{or}e t^{em}p^{or}e p^{ro} d^{icitur} d^{icitur}
g^{en}er^{al}ib^{us} p^{ro} n^{on} iⁿ t^{em}p^{or}e p^{ro} alit^{er} alit^{er} p^{ro} vol^unt^{as} p^{ro} d^{icitur} cor^{um}
alit^{er} p^{ro} p^{ro} q^{uod} t^{em}p^{or}e corp^{us} p^{ro} p^{ro} q^{uod} t^{em}p^{or}e l^{og} iⁿ t^{em}p^{or}e
v^{er}u^m q^{uod} res o^{mn}i^{um} p^{ro} res 2^{us} d^{icitur} iⁿ t^{em}p^{or}e d^{icitur}
Et p^{ro} d^{icitur} quida^m p^{ro} t^{em}p^{or}e q^{uod} t^{em}p^{or}e 2^{us} res d^{icitur}
t^{em}p^{or}e d^{icitur} p^{ro} p^{ro} medio 2^{us} p^{ro} 2^{us} q^{uod} t^{em}p^{or}e n^{on}
q^{uod} o^{mn}i^{um} res iⁿ t^{em}p^{or}e t^{em}p^{or}e res/ Et p^{ro} iⁿ t^{em}p^{or}e n^{on} n^{on} o^{mn}i^{um}
q^{uod} t^{em}p^{or}e q^{uod} n^{on} iⁿ t^{em}p^{or}e q^{uod} n^{on} iⁿ t^{em}p^{or}e p^{ro} l^{og} ead^{em}
2^{us} q^{uod} t^{em}p^{or}e n^{on} ad q^{uod} t^{em}p^{or}e n^{on} p^{ro} m^{ax} p^{ro} v^{er}u^m
d^{icitur} t^{em}p^{or}e e^{ss}e m^{ax} p^{ro} p^{ro} ead^{em} n^{on} d^{icitur} n^{on} d^{icitur}
n^{on} iⁿ t^{em}p^{or}e q^{uod} n^{on} iⁿ t^{em}p^{or}e n^{on} d^{icitur} 2^{us} n^{on} n^{on} d^{icitur} d^{icitur}
v^{er}u^m 2^{us} Et p^{ro} iⁿ t^{em}p^{or}e 2^{us} d^{icitur} q^{uod} o^{mn}i^{um} n^{on} q^{uod} t^{em}p^{or}e
p^{ro} iⁿ t^{em}p^{or}e o^{mn}i^{um} p^{ro} 2^{us} p^{ro} res iⁿ p^{ro} iⁿ t^{em}p^{or}e
n^{on} n^{on} o^{mn}i^{um} q^{uod} m^{ax} p^{ro} m^{ax} p^{ro} d^{icitur} q^{uod} n^{on} p^{ro} iⁿ t^{em}p^{or}e p^{ro}
se m^{ax} p^{ro} q^{uod} n^{on} d^{icitur} p^{ro} d^{icitur} d^{icitur} 2^{us} r^{ati}oⁿat^{ur}
est a^{ut} q^{uod} p^{ro} t^{em}p^{or}e q^{uod} d^{icitur} p^{ro} m^{ax} p^{ro} q^{uod} est
iⁿ t^{em}p^{or}e m^{ax} p^{ro} n^{on} n^{on} o^{mn}i^{um} p^{ro} t^{em}p^{or}e q^{uod} t^{em}p^{or}e

a passio / in fat quibz ipas pms aut nunc 2 i co nunc meoria
 no est si putat quid est mms / futi no pps / fit aut meoria
 vi p9 t8 omnis meoria fit ob ingit gre qmz aialm qd
 sentit 2 i qd her sola aialm meorant 2 i h' que sentit
 Et comitator ibid ponet dicitur ut meoria 2 remissio
 qd remissio est pms qmz / si meoria omibz aialm
 ymaginabz no pms i omibz 2 meoria qd ad appat
 pri q appat antiquis dicitur / Eaco p' p' diffinitio Eaco
 qd suffia se itendendi ut i tligudiz Et p' appat filio
 p' que tamq' p' arte ut sapient opifex rez fert fert
 2 scula voluntas e po iolus / ap'pendens rez p' rone
 p' quemet id'conerent de alit voluntas est ad
 29 platea p'us iolus rilla qd ad appat p' p' qm a
 p'ate qd amor p'us iolus nepus 2

Suppono qd qlibz esse rei / sine q' plectu / sine i q' plectu / sine
 q' plectu / sine q' plectu est id' ip' rei ut p' a mo me / qz
 i d'us a 2 y se / id' q' ip' p' p' esse 2

Condo p' a meoria iolus voluntas p' id' p'us iolus / p' d' a
 p' q' p'us iolus p' p' se meoria i tligudiz / 2 ut se esse
 igit ille po' p' p'us iolus / tenet qua q' q' actibz tligudiz
 cognoscit potue igit q' d' u' va 2

Cor' 1 y 1 y q' om p'us iolus / meoria raco voluntas e
 p' met p'us iolus q' qua rone iolus ead 2 i q'libz
 ad no sit aor iolus de uno qua de alio 2

Cor' 1 y 2 y p'us p'us iolus est max' sua meoria iolus
 voluntas / p' q' iolus p'us iolus illi vunt qua d' yb
 spiritibz

Cor' 1 y 3 y i q'libz p'us iolus meoria iolus voluntas
 p'ut vunt / p' q' p'us iolus iolus p' q' vunt p' t
 reliqu 2

Conclusio 2 a meoria iolus voluntas / no est ut no p' aia
 aduq' p'us iolus / p' qua qmz sunt obia adu effe
 illa no p'ut aia emss / si p' est de illis de h'is igit
 qua est no 2 p'ut p' a p' aut p' bon p' d' a / qz consp'ito

omni alio spūs in his
 igitur sunt sibi in anima sufficit se mēdare et in tūge et velle esse
 igitur q̄ dīpō dā et
 Cor^m oppōitō gūb mēdāre rōne et in tūgēdā esse am^{da}
 q̄ p̄p̄a Cor^m et in nō omib^{us} potē e amē seu spūs volū
 sunt am^a Cor^m et in opus volū nō dīcūt nō p̄p̄a nā
 est quā p̄p̄a potē mēdāre et volūtas p̄ q̄ p̄p̄a
 vūm effū igitur p̄ p̄ nā Cor^m et in tūgēdā spūs volū
 ead^{em} effū est p̄p̄a mēdāre et volūtas p̄p̄a q̄ p̄p̄a
 sunt ip̄e spūs volū ut dīcūt p̄a q̄ et nō est maior vō
 de vno quā de alio ut dīcūt p̄m cor^m p̄c q̄ dīpōm
 et q̄ nō accidūt ut dīcūt et a q̄ dīpō igitur p̄p̄a ut effū
 et q̄ gūb gūb vā Cor^m et in nō p̄p̄a p̄p̄a et effū
 p̄m id igitur vūm est reliquū q̄ aut est vēr et q̄m ut
 p̄m p̄p̄a // Cor^m tūm nō p̄p̄a q̄ p̄p̄a p̄p̄a ead^{em}
 effū singlār igitur vūm est reliquū q̄ alias p̄p̄a dīmū
 est p̄p̄a et in cātis vō effū volūtas et quāp vōp̄q̄
 est p̄p̄a igitur vō Cor^m q̄m q̄m ut p̄p̄a est vā p̄
 p̄p̄a 12^o mēgāte dīcūt p̄p̄a et tūgēdā esse mōtēs p̄
 op̄a dīpōm et tūgēdā est et mōdō vū p̄ effū dī
 et tūgēdā nō mōdō effū ocafa
 Et amō mēgāte in sepat^{em} amā id est q̄p̄ et q̄p̄ q̄ tēy
 p̄ et alib^{us} nō sunt id p̄ dīcūt et
 in sepat^{em} amā id est et tūgēdā et in tūgēdā vū p̄ et et vō
 nā ad est q̄ p̄ p̄ p̄ oī rād q̄ p̄ p̄ oīa sūt et q̄
 et tūgēdā vūm est q̄ p̄ p̄ oīa ut et tūgēdā possibīlī
 et dī q̄ p̄ p̄ oīa ut et tūgēdā agēns et
 p̄o celi mōdō est p̄ p̄p̄a in tūgēdā Cor^m vūm nō
 est p̄ p̄p̄a q̄ ad p̄ p̄p̄a vūm et q̄ requīr^{et} p̄ p̄p̄a et 20^o

